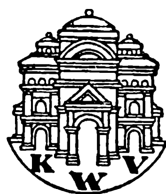
HELMUTH v. GLASENAPP

DER HINDUISMUS

RELIGION UND GESELLSCHAFT IM HEUTIGEN INDIEN



MIT 43 ABBILDUNGEN

KURT WOLFF VERLAG · MÜNCHEN

Druck des Textes von der Buchdruckerei G. Kreysing.
Druck der Bilder von F. Bruckmann A.-G. München.

MEINEN ELTERN

Zum Segen ist auf Erden der geboren,
Dess' Tun wohlklingt in seines Vaters Ohren.
Des Lebens Ziele werden dem gegeben,
Dem seine Eltern lieb sind wie sein Leben.

Tulsîdâs.

VORWORT

„In Indien ist alles Religion.“ Diese Worte, die ein gelehrter Brahmane während meiner Bonner Studienzeit zu mir sagte, charakterisieren kurz und klar die eigentümliche Stellung, die der Inder der Welt und Überwelt gegenüber einnimmt. Die Religion ist der Lebensnerv des indischen Volkes, sie beherrscht in einem Maße, wie kaum in einem anderen Lande, das ganze Denken und regelt alles Handeln. Die vielverschlungenen Fäden des Lebens sind für den Hindu gleichsam die letzten sichtbaren Ausläufer einer über und hinter ihm stehenden übersinnlichen Macht, die, geheimnisvoll in die Welt der irdischen Erscheinungen hineinragend, sich in der natürlichen und sittlichen Weltordnung offenbart.

Die vollkommene Vorrangstellung der Religion im Geistesleben der Hindus ist schon frühzeitig von Abendländern erkannt worden. Schon vor hundert Jahren schrieb der Abbé Dubois: „Während der langen Jahre, die ich die Gebräuche der Hindus studiert habe, muß ich feststellen, nie einen Gebrauch, und sei er auch noch so unbedeutend und einfach und, wie ich hinzufügen muß, selbst noch so unflätig und widerlich, gefunden zu haben, der sich nicht auf dieses oder jenes religiöse Prinzip gründete. Nichts bleibt dem Zufall überlassen: alles ist in Regeln festgelegt, und die Grundlage aller ihrer Sitten ist klar und einfach Religion. Aus diesem Grunde halten die Hindus alle ihre Sitten und Gebräuche für unverletzlich; denn, da sie ihrer tiefsten Charakteranlage nach religiös sind, betrachten sie diese als so heilig wie die Religion selbst.“[1]

[1] J. A. Dubois „Hindu Manners, Customs and Ceremonies“, S. 31.

Obwohl seit jener Zeit die wissenschaftliche Erforschung der Religionen Indiens große Fortschritte gemacht hat und das Interesse an ihnen in weiten Kreisen rege ist, begegnet man doch vielfach irrigen Vorstellungen. Dies hat zweifellos seinen Grund darin, daß es in deutscher Sprache wohl eine Reihe vortrefflicher Bücher gibt, welche die Religionen der indischen Vergangenheit, den Vedismus und Buddhismus, behandeln, daß es aber fast gänzlich an Werken fehlt, die sich mit den lebenden Glaubensformen Indiens beschäftigen. Um diesem Mangel abzuhelfen, erschien es geboten, endlich einmal dasjenige religiös-soziale System zusammenfassend darzustellen, welches seiner geistigen Bedeutung und der Zahl seiner Bekenner nach heutzutage in Indien an erster Stelle steht — den Hinduismus.

In dem vorliegenden Buche soll der Versuch unternommen werden, einem größeren Leserkreise ein zwar nicht erschöpfendes, aber doch in den Grundlinien vollständiges Bild von den religiösen und sozialen Anschauungen, Einrichtungen und Gebräuchen der Hindus zu geben und auf diese Weise zu einem tieferen Eindringen in dieses weite Gebiet anzuregen.

Bei meiner Arbeit hatte ich mich mehrfacher Unterstützung zu erfreuen, deren ich auch an dieser Stelle gedenken möchte. Meinem Vater verdanke ich die poetische Wiedergabe der meisten der ohne Namensangabe eines Übersetzers mitgeteilten Verse (vergl. im Index unter „Verse"). Die Herren Geheimrat Grünwedel, Geheimrat Jacobi, Konsul Neuenhofer unterzogen einzelne Teile des Manuskripts einer Durchsicht, Herr Professor R. Simon las eine Korrektur, alle unterstützten mich mit wertvollen Ratschlägen. Die Herren Franz Koenigs, Helmuth v. Krause und C. G. Krohs gestatteten mir die Reproduktion von in ihrem Besitz befindlichen Handmalereien; vor allem aber schulde ich der Verwaltung des Preußischen Museums für Völkerkunde Dank für die große Bereitwilligkeit, mit der sie mir Bilder und andere Gegenstände in reichem Maße für photographische Aufnahmen zur Verfügung stellte. Schließlich sei auch dem Ver-

lag und der Redaktion des „Neuen Orient“ mein Dank ausgesprochen für die Erlaubnis, einige meiner zuerst in den Spalten dieser Zeitschrift erschienenen Aufsätze in zum Teil erweiterter und umgearbeiteter Form in vorliegendem Buche wieder veröffentlichen zu dürfen.

Berlin, am 24. Dezember 1921.

Dr. Helmuth v. Glasenapp,
Privatdozent der indischen Philologie an der Universität.

INHALT

V. DAS SOZIALE LEBEN UND DER KULTUS.

VI. DAS SEKTENWESEN.

VII. DER EINFLUSS DES ABENDLANDES.

ZUR AUSSPRACHE DER INDISCHEN WÖRTER

Die indischen Wörter werden im vorliegenden Buch im allgemeinen in der Schreibart gegeben, die bei den Indern selbst üblich ist, wenn sie sich der lateinischen Schrift bedienen und die sich von der wissenschaftlichen Transskription nur durch den Verzicht auf den Gebrauch diakritischer Zeichen unterscheidet. Es ist zu sprechen: j etwa wie „j" im englischen „just", also wie ein weiches „dsch"; c etwa wie „ch" im englischen „child", also wie ein weiches „tsch"; y etwa wie „y" im englischen „young", also wie ein deutsches „j"; v wie tönendes „w"; sh wie deutsches „sch"; sh vertritt also die beiden indischen sch-Laute, das palatale ś (ç) wie in Shiva und das cerebrale ṣ wie in Vishnu.

s ist stets scharf zu sprechen, z wie weiches deutsches „s".

Die verschiedenen n-Laute des Indischen (ṅ, ñ, ṇ, n, ṃ) sind durch n wiedergegeben; vor Gutturalen und Zischlauten sind sie zu nasalieren.

Das h in indischen kh, gh, ch, jh, th, dh, ph, bh ist als ein deutlich hörbarer Hauch zu sprechen (also „kh" etwa wie im deutschen „Blockhaus" usw.).

h in der Mitte von Worten (z. B. in „Brahmâ") ist ein reiner Brustlaut, es darf daher weder als ein Dehnungs-Konsonant (wie im deutschen „Rahmen") unausgesprochen bleiben, noch, wie sich dies vielfach eingebürgert hat, als ein ch (wie im deutschen Worte „Dach") gesprochen werden. Die Schwierigkeit, das h vor Konsonanten hörbar zu machen, veranlaßt viele Inder dazu, es bei der Aussprache hinter den folgenden Konsonanten zu setzen, indem sie z. B. „Bramhâ" sprechen.

Der sog. Visarga ḥ ist ein schwaches h, bei welchem der vorhergehende Vokal oder der letzte Teil eines vorhergehenden Diph-

thongs leise nachklingt, also agniḥ = agnih^{i}, gauḥ = gauh^{u} (Bühler).

Die Betonung regelt sich in Sanskritworten nach der Quantität der Vokale. Lange Vokale sind â, î, û, e, o, ai, au. Der Ton wird so weit als möglich zurückgezogen, und zwar bis zur viertletzten Silbe, wenn die vor- und drittletzte Silbe kurz sind (dǘhitaram), bis zur drittletzten, wenn die vorletzte kurz ist (Varuna, Sarasvatî); ist die vorletzte Silbe von Natur oder durch Position, d. h. durch folgende Doppelkonsonanz, lang, so trägt sie den Ton (Kubéra, Govinda).

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß man im allgemeinen nie fehlgehen wird, wenn man die indischen Worte wie die lateinischen betont und in ihnen die Konsonanten j, c, y, v, s, sh ungefähr wie im Englischen, alle anderen Laute ungefähr wie im Deutschen ausspricht, doch müssen die Regeln über h besonders beachtet werden.

Dem indischen Gebrauch entsprechend schreibe ich indische Wörter gewöhnlich in derjenigen Sanskritform, in welcher sie in die neuindischen Sprachen (vor allem die Hindî-Sprache) übergegangen sind. Dort, wo die neuindischen Formen den sanskritischen nicht entsprechen, wurde die Sanskrit-Stammform gegeben. In einigen Fällen wurde die übliche neuindische Form angewandt (z. B. „Dayânand" statt Sanskrit „Dayânanda", „Dev Samâj" statt Sanskrit „Deva Samâja", „Singh" (heute in Gurmukhî vielfach so geschrieben) statt Sanskrit „Sinha").

Wörter, die deutsches Sprachgut geworden sind, wie z. B. Brahmane (Sanskrit: Brâhmana) wurden ohne Längezeichen geschrieben; Ortsnamen, die sich bei uns in einer bestimmten Form eingebürgert haben, wie Benares (Varânasî, Banâras), Kalkutta (Kalikâtâ) usw. erscheinen in dieser Gestalt, während hingegen sonst nach Möglichkeit die richtige indische Schreibung, wo sie zu ermitteln war, beibehalten wurde, z. B. Panjâb (nicht „Punjab" oder „Pendschab"), Lâkhnau (nicht „Lucknow") usw.

I

DIE GRUNDLAGEN

1. INDIEN UND DIE INDER

INDIEN ist das Land der Länder, ist das schönste Land von allen,
Unser Rosengarten ist es, wir sind drin die Nachtigallen.
Unser Herz bleibt in der Heimat, ob wir auch daraus vertrieben.
Ihr sollt wissen, daß wir weilen dort, wo unser Herz geblieben.
O du heil'ger Strom der Gangâ, magst du noch des Tags gedenken,
Als mein Volk zu dir herabstieg, sich an deiner Flut zu tränken?
Seht den Berg, den Himmelsnachbar, größten aller Bergesriesen;
Unser Schild und uns're Wache, unser Hüter sei gepriesen.
Berg, in dessen grünem Schoße spielen Tausende von Flüssen,
Berg, um dessen Schönheit alle Völker uns beneiden müssen.
Griechen, Römer und Ägypter schwanden hin und mußten weichen,
Unser Name ist geblieben, uns'res Stammes Mal und Zeichen.
Will Gott, daß wir uns befehden, die wir eines Landes Kinder?
Indien ist meine Heimat und wir alle, wir sind Inder!
Ist es nicht ein Wunder, daß wir heut' noch leben, muß ich fragen,
Da der Himmel uns so feindlich schon seit altersgrauen Tagen?
O Ikbâl, wir haben keinen Freund auf Erden weit und breit;
Einsam tragen wir im Innern unser tiefes Herzeleid.

Diese Verse Mohammed Ikbâls, eines der bedeutendsten zeitgenössischen Dichter Indiens, geben in kurzen und anschaulichen Zügen ein Bild des wunderbaren Landes, das der Ganges durchrauscht und der Himâlaya krönt, und des merkwürdigen Volkes,

das im Bewußtsein seiner eigenen Größe die niederdrückende Gegenwart mit Schwermut erträgt und in der Erinnerung an eine glorreiche Vergangenheit eine bessere Zukunft ersehnt. Ikbâl entstammt einer Hindu-Familie, die erst vor wenigen Generationen zum Islam übertrat und nahm während eines längeren Aufenthaltes in Europa[1]) die abendländische Bildung in sich auf. Er vereinigt somit in sich gewissermaßen die vielfachen in Indien vorhandenen, nebeneinander laufenden und sich durchkreuzenden religiösen, sozialen und kulturellen Elemente, die in der Vergangenheit so oft gegeneinander gestritten haben. Die Zukunft Indiens aber wird davon abhängen, ob es gelingen wird, diese Elemente, wie der Dichter hofft, dauernd miteinander zu versöhnen und zu verschmelzen und damit die Gesamtbevölkerung eines Kontinents zu gemeinsamem Fühlen und Wollen dauernd zu vereinigen.

Denn in Wahrheit, Indien ist ein Kontinent. Umrahmt von gewaltigen Bergen und Meeren ist es von jeher eine deutlich abgegrenzte geographische Einheit gewesen. Fast so groß wie Europa mit Ausschluß des ehemaligen Russischen Reiches birgt es in sich die größten geographischen und klimatischen Gegensätze: Gebirge mit ewigem Schnee und heiße Ebenen, Felder von üppiger Fruchtbarkeit, undurchdringliche Wälder und öde Wüsten.

Gleich mannigfaltig wie die Gestaltung des Bodens ist das Leben, das hier gedeiht: die Pflanzen, die Tiere, die Menschen. Die dreihundert Millionen Bewohner des weiten Landes — d. h. also ein Fünftel der gesamten Menschheit — weisen untereinander die größten Verschiedenheiten auf. Im Nordwesten leben iranische Stämme wie die Afghanen und Balucen, über den Durchschnitt große Leute von heller Hautfarbe, mit breiten Schädeln, schwarzen Haaren, dunklen Augen, langen Nasen und reichlichem Bartwuchs. Im Himâlaya-Gebiet und in Assam finden wir Mongolen, kleine zierliche Menschen mit gelblicher Hautfarbe und spärlicher Gesichtsbehaarung, mit hervorstehenden Backenknochen, eingesunkenen Nasenwurzeln und schräggestellten Augenlidern. In Kashmîr, im Panjâb, in Râjputâna, kurz im ganzen Norden wohnen vor-

[1]) Mohammed Ikbâl hat in Heidelberg studiert, das er in einem schönen Gedicht verherrlichte. (Dieses Lied ist übersetzt im „Korrespondenzblatt der Nachrichtenstelle für den Orient“, II. Jahrgang, S. 118.)

wiegend hochgewachsene hellbraune Indo-Arier mit länglicher Schädelform und schmaler Nase. Im Süden begegnen wir hingegen den kleineren dunkelbraunen Draviden mit langen Köpfen, breiten, flachen Nasen und gewellten Haaren. Neben diesen vier Haupttypen unterscheidet man nach Risley noch drei Mischtypen: einen mongolo-dravidischen in Bengalen, einen ario-dravidischen in den Vereinigten Provinzen und einen anderen in Westindien, in Bombay und in den angrenzenden Gebieten, der als skytho-dravidisch oder alpin bezeichnet wird. Alle diese verschiedenen Typen kommen nur selten in völliger Reinheit vor; überall finden wir Übergänge und Vermischungen, die das durch die Einwanderung von Semiten, Hamiten, Europäern u. a. so mannigfach gestaltete Bild, das die Bevölkerung Indiens in anthropologischer und ethnographischer Beziehung bietet, noch abwechslungsreicher machen.

Wenn wir von den Bewohnern der Randländer und von den Einwanderern absehen, sind es in erster Linie zwei Sprachstämme, welchen die Hauptmasse der indischen Bevölkerung angehört: die Draviden und die Indo-Arier.

Die Draviden gehören zu denjenigen Menschenrassen, über deren Herkunft bisher noch keine Einstimmigkeit unter den Gelehrten erzielt worden ist. Während die einen sie der kaukasischen Rasse zurechnen wollen und andere sie mit den Turaniern in Verbindung bringen, halten sie manche wieder für eine selbständige Menschengruppe. Die Draviden bewohnten in der Vorzeit den größten Teil Indiens; ob sie, wie manche annehmen, überhaupt die indische Urbevölkerung darstellen, oder ob diese nicht vielmehr in den halbwilden Stämmen zu suchen ist, die noch heute in den Gebirgen und Wäldern hausen, die Draviden selbst aber erst nach Indien eingewandert sind, steht dahin. Tatsache ist es jedenfalls, daß sie früher einen größeren Teil des indischen Kontinents bevölkerten als heutzutage, und daß sie durch die arische Invasion weiter nach Süden herabgedrängt wurden. Die etwa 63 Millionen Draviden zerfallen in eine Reihe von Völkern, welche verschiedene Sprachen reden. Die wichtigsten dieser Sprachen sind das Tamil (18 Millionen Sprecher), das Malayâlam (7 Millionen), das Kanaresische ($10^1/_2$ Millionen) und das Telugu ($23^1/_2$ Millionen).

Die Indo-Arier gehören der indogermanischen Sprachgruppe an,

zu welcher bekanntlich auch die Germanen, Kelten, Romanen, Slaven, Iranier usw. gerechnet werden. Die Sprache, von welcher die Sprachen dieser indischen Völker abgeleitet sind, ist das Sanskrit, das von den Ariern gesprochen wurde, welche Jahrtausende vor Beginn unserer Zeitrechnung aus Iran nach Nordwestindien eindrangen und dann kämpfend, kolonisierend und mit den bisherigen Einwohnern sich vermischend, sich immer weiter nach Süden ausbreiteten. Das Sanskrit, das schon frühzeitig grammatisch fixiert worden war, wurde auch späterhin bis zur Gegenwart als Literatur- und Gelehrtensprache beibehalten. Im Umgang wurden schon vor Buddha's Zeit dem Sanskrit nahestehende Mundarten verwendet, die sogenannten Prâkritdialekte, aus denen sich dann die modernen indo-arischen Sprachen entwickelt haben. Diese arischen Sprachen werden heutzutage von mehr als 230 Millionen Menschen geredet: die wichtigsten derselben sind: Panjâbî (16 Millionen), Râjasthânî (14 Millionen), Hindî im engeren Sinne (40 Millionen), Ost-Hindî (22 Millionen), Bihârî (35 Millionen), Oriyâ (10 Millionen), Bengâlî (48 Millionen), Gujarâtî (11 Millionen) und Marâthî (20 Millionen). Es wäre aber verfehlt, alle die Völker, welche diese Sprachen reden, deshalb für reine Arier zu halten. Die Arier haben sich vielmehr mit den anderen Völkern Indiens in hohem Maße vermischt und vieles von ihnen angenommen, ihnen selbst aber ihre Sprache und Kultur aufgeprägt, so daß also der sprachlichen Zugehörigkeit zum Ariertum nicht eine anthropologische zu entsprechen braucht.

Schon die hier gegebene kurze Übersicht läßt erkennen, wie mannigfach die Bevölkerung Indiens ist und wie groß die Zahl der Sprachen, die dort gebraucht werden. Rechnet man zu den hier genannten noch die große Menge der weniger verbreiteten, die wir hier übergangen haben, sowie die iranischen, mongolischen, tibetobirmanischen, malayischen, kolarischen usw. Mundarten, die Verwendung finden, so kann man eine Vorstellung gewinnen von den gewaltigen Verschiedenheiten, die innerhalb des indischen Volkes vorhanden sind, und die sich dem Aufkommen eines einheitlichen nationalen Gedankens, wie es die großen Geister der Gegenwart ersehnen, hindernd in den Weg stellen.

Ebenso mannigfach wie die Sprachen der indischen Völker sind

auch ihre Sitten und ihr Denken. Die Vielgestaltigkeit des indischen Geisteslebens offenbart sich aufs deutlichste auch auf demjenigen Gebiete, in welchem, wie Hegel sagt, „alle mannigfachen Gebilde und weiteren Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Tätigkeiten, Genüsse — alles, was Wert und Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, seinen Mittelpunkt findet" — in der Religion. Kein anderes Volk der Erde hat so verschiedenartige religiöse Anschauungen aus sich hervorgebracht und so viel fremde Glaubensformen in sich aufgenommen, als die Inder. Das erklärt sich teilweise durch eine besondere metaphysische Veranlagung und durch die Vielseitigkeit der völkischen Elemente, die hier zusammenkamen, wurde aber zweifellos in hohem Maße begünstigt durch die geographischen und klimatischen Verhältnisse. Die große Freigebigkeit, mit welcher Mutter Natur den größten Teil Indiens ausgestattet hatte, ermöglichte es hier dem Menschen, mit geringer Mühe des Leibes Nahrung und Notdurft zu gewinnen, während die oft sehr starke tropische Hitze ihn zu sorgloser Kontemplation einlud und die ständige Anschauung der unerschöpflich reichen Natur seine Phantasie immer aufs neue anregte. Mit Recht kann man Indien daher als das klassische Land der Religionswissenschaft bezeichnen und an ihm als an einem unübertrefflichen Beispiel erkennen lernen, wie verschiedenartig und wie entwickelungsfähig die Gestalten sind, in denen das religiöse Denken der Menschheit nach Ausdruck ringt.

Die Religionen Indiens zerfallen in zwei Gruppen: 1. in die einheimischen Religionen, die auf indischem Boden entstanden und 2. in die fremden Religionen, die aus dem Auslande eingeführt wurden. Zur ersten Gruppe gehören die Religionen der primitiven Naturvölker, die noch heute in abgelegenen Gegenden in fast unkultiviertem Zustande leben, ferner der Hinduismus, der Jainismus und der Buddhismus; zur zweiten Gruppe der Parsismus, das Judentum, der Islam und das Christentum.

Das numerische Verhältnis der Anhänger der verschiedenen Religionen in Vorderindien (ohne Birma, die Andamanen und Ceylon) zueinander ergibt sich aus der folgenden Tafel, welcher die Angaben des „Census of India" von 1911 zugrunde gelegt worden sind.

Primitive	9589716
Hindus (inkl. Sikhs)	220194004
Jainas	1247687
Buddhisten	334277
Parsis	99796
Juden	19954
Mohammedaner	66221942
Christen	3665556
Andere	36985

Mit seinen 220 Millionen Anhängern hat der Hinduismus unter den Religionen Indiens am meisten Bekenner, da ihm zwei Drittel aller Inder zugehören. Die Hindus bilden in den meisten Teilen Indiens die absolute Majorität: in Madras machen sie 89%, in den Vereinigten Provinzen 85%, in Bihâr, Orissa, den Zentralprovinzen und Berâr 82%, in Bombay 70% und in Assam 54% der Bevölkerung aus.

2. DAS WESEN DES HINDUISMUS

Unter den großen Religionen der Erde steht der Hinduismus der Zahl seiner Bekenner nach an vierter Stelle; nur das Christentum, der Buddhismus und der Islam scharen eine größere Menge von Anhängern um sich als er. Trotz der Tatsache, daß die Hindus etwa ein Siebentel der Menschheit ausmachen, ist die Mehrzahl der Gebildeten über keine Religion so mangelhaft unterrichtet, wie gerade über ihn. Dies liegt einmal daran, daß er keine eigentliche Weltreligion ist, sondern sein Wirkungsfeld (wenn ich von den indischen Niederlassungen in Ost-Asien, Ost- und Süd-Afrika, Amerika und Australien absehe) auf Indien beschränkt, und hat sodann und vor allem seinen Grund darin, daß er sich von den genannten drei Religionen und den meisten anderen in eigenartiger Weise unterscheidet.

Der Europäer ist von Haus aus gewohnt, jede Religion ihrem Wesen nach durch ein paar kennzeichnende Schlagworte als monotheistisch oder polytheistisch, Naturreligion oder Moralitätsreligion, als weltbejahend oder weltverneinend, als national oder universa-

listisch zu charakterisieren. Beim Hinduismus versagt jeder Versuch einer derartigen Klassifizierung. Betrachtet man ihn auf seine Glaubenslehren hin, so erscheint er vielmehr als ein „wüstes Quodlibet widerspruchsvoller Ideen und Superstitionen". Man kann von ihm in dieser Hinsicht nicht als von einer einheitlichen Religion reden, sondern muß geradezu von einer Enzyklopädie der gesamten Religionskunde sprechen. Manche Hindus verehren Fetische, Himmelskörper, Pflanzen und Tiere, sie beten zu guten und bösen Geistern, zu Heroen und vergötterten Heiligen, sie haben ein Pantheon, das an Reichhaltigkeit kaum übertroffen werden kann, und andere verehren wieder nur einen geistigen Gott. Manche stellen sich Gott theopanistisch[1]) als eins mit der Welt vor, und andere leugnen überhaupt das Dasein eines höchsten Weltenlenkers. Die einen bringen dem Gegenstande ihrer Verehrung blutige Schlachtopfer dar, und andere scheuen sich, selbst Ungeziefer zu töten. Die einen ergeben sich orgiastischer Wollust, und andere suchen durch rasende Askese ihre Sinne zu ertöten. Überblickt man die Vielgestaltigkeit der Formen, in denen sich der Hinduismus äußert, dann ist

[1]) „Der „Pantheismus" vertritt die Anschauung: Das All ist Gott, d. h. es ist selber Träger und Objekt der Beziehung des religiös-ästhetischen Gefühles. Das Gottsein ist hier eine Funktion der Welt. Die Welt selbst wird zum Absoluten gesteigert. Der denkbar äußerste Gegensatz zum Pantheismus ist das, was man gewöhnlich mit ihm gleichsetzt und verwechselt: der „Theopanismus". Hier heißt es: Gott ist das All. Das Allsein ist hier eine Funktion der Gottheit. Das ist der diametrale Widerspruch zu: Das All ist Gott. Die Gottheit ist das Reale, die Welt nur ihre sekundäre Funktion. Diese Anschauung hat, im schärfsten Gegensatz zum Pantheismus, die Neigung, die Welt zu mindern und schließlich untergehen zu lassen, nämlich in der Gottheit. Darin gibt es verschiedene Grade. Die äußerste Stufe dieses Theopanismus ist dann Akosmismus. Auf dieser Stufe noch von Pantheismus zu reden, ist absurd, auf den früheren Stufen gedankenlos." In Übereinstimmung mit diesen treffenden Bemerkungen R. Otto's („Vishnu-Nârâyana". Texte zur indischen Gottesmystik. I, (Jena 1917) S. 59 f.) wurde in diesem Buche statt des gewöhnlich gebrauchten, aber wie Otto gezeigt hat, irrigen Ausdrucks „Pantheismus" stets die Bezeichnung „Theopanismus" angewandt, denn einen Pantheismus im Sinne der Stoiker oder Giordano Bruno's gibt es in Indien nicht, wohl aber einen Theopanismus vergleichbar dem der christlichen Mystiker, einen Theopanismus, der sich in der Lehre Shankara's bis zur vollständigen Leugnung der Realität der Welt, bis zum Akosmismus steigert.

es, als fände man dort alle Stadien vereinigt, welche das religiöse Bewußtsein der Menschheit durchlaufen hat, vom Animismus und Dämonenkult der Wilden und den polytheistischen Naturreligionen bis zu den spiritualistisch-ethischen Offenbarungsreligionen monotheistischen und theopanistischen Gepräges.

Wenn die Hindus so verschiedene Glaubensvorstellungen hegen und so disparate ethische und kultische Ideale verfolgen, kann man da überhaupt von einem Hinduismus als solchem sprechen? Gibt es etwas, das alle diese widerspruchsvollen Ideen verbindet und ihnen allen einen gemeinsamen Stempel aufdrückt? Das einigende Band, das sie alle zu einem Ganzen zusammenschließt, ist nicht der gemeinsame Glaube an bestimmte Götter oder das Fürwahrhalten bestimmter religiöser Lehren, sondern ein Komplex von gewissen allgemein anerkannten sozial-ethischen Grundanschauungen.

In der ganzen Welt offenbart sich dem Hindu ein ewiges Gesetz, der Dharma. Dieser Dharma manifestiert sich als Naturgesetz in den Eigenschaften, die einem Dinge oder einem Wesen eigentümlich sind, sofern es ein wirklicher Repräsentant seiner Gattung sein soll, z. B. im Abwärtsfließen des Wassers, im Milchgeben der Kühe. Er manifestiert sich weiterhin aber auch als Sittengesetz, als die Norm, die Summe der ethischen und rechtlichen Vorschriften, Gebote und Pflichten, denen ein Wesen nachkommen muß, um seiner natürlichen Bestimmung zu entsprechen. Der Dharma ist unendlich; auf endliche Wesen kann er daher immer nur in begrenztem Umfange Anwendung finden. Die zahllosen Wesen, welche die Welt bevölkern, liegen dem Dharma in verschiedenem Maße ob. Der relativen Höhe der von ihnen zu erfüllenden Verpflichtungen entspricht ein größerer oder geringerer Zustand sittlicher und ritueller Reinheit. Auch die Menschen zerfallen für den Hindu in eine große Zahl von Kategorien, die von Geburt einen mehr oder weniger umfangreichen Teil des Dharma zu verwirklichen suchen und sich dementsprechend auf einer höheren oder geringeren Stufe der Reinheit befinden. Über dreitausend solcher Menschenklassen werden in Indien angenommen, die sogenannten Kasten, d. h. endogame Gruppen von Personen, welche die gleiche traditionelle Beschäftigung ausüben und durch feste, vererbte Rechte, Pflichten und Anschauuungen zu einem Ganzen verbunden sind. Diese Kasten wer-

den unter vier Stände rubriziert, als Brahmanen oder Priester, Kshatriyas oder Krieger, Vaishyas oder Ackerbauer und Gewerbetreibende und schließlich als Shûdras, als die Plebejer, die den drei oberen Ständen gegenüber als unrein und minderwertig gelten. Noch unter den Shûdras stehen alle Menschen, die nicht den von diesen noch zu erfüllenden Reinheitsgesetzen folgen, also alle Nicht-Hindus, die Ureinwohner, die Mohammedaner, Christen usw. Die höchste Stellung auf dieser sozialen Stufenleiter nehmen die Brahmanen ein, da diese in physischer und ethischer Hinsicht sowie auch im Hinblick auf ihre Beschäftigung, der Theorie nach am meisten dem Reinheitsideal des Hindu entsprechen. Sie sind die berufenen Behüter des Gesetzes, weil sie mit den Quellen des Dharma am besten vertraut sind. Die Kenntnis des göttlichen und menschlichen Rechts schöpfen sie aus den ewigen Offenbarungsschriften, aus den Veden. Der Veda, eine große Sammlung von religiösen Schriften, die zu verschiedenen Zeiten, lange vor dem Beginn unserer Ära, entstanden sind, gilt allen Hindus als der unfehlbare Schatz alles irdischen und überirdischen Wissens. Auf dieser Autorität oder auf der theoretisch auf ihr fußenden Tradition sollen letzten Endes alle die verschiedenen Anschauungen, Gesetze und Riten beruhen, welche innerhalb der einzelnen Gesellschaftsschichten in Kraft sind und von denen einige wie die Verehrung bestimmter Götter, der Glaube an die Seelenwanderung, das Feiern bestimmter Feste, das Ausführen bestimmter Zeremonien, das Verbot, Rinder zu töten und ihr Fleisch zu essen, die Sitte, die Toten zu verbrennen, das Empfangen einer religiösen Initiationsformel (Mantra) durch einen hinduistischen Lehrer (Guru) u. a. so allgemein sind, daß in ihnen vielfach ein Charakteristikum des Hinduismus erblickt wird.

Ausschlaggebend für die Zugehörigkeit zum Hindutum ist deshalb die Zugehörigkeit zu einer allgemein als Glied des Hinduismus anerkannten Kaste, die Erfüllung der in dieser üblichen religiösen, rituellen, sittlichen und sozialen Pflichten, der Genuß der von ihr gewährten Rechte, die Anerkennung des Vorranges der Brahmanen als des privilegierten Priesterstandes und die Überzeugung von der Infallibilität des Veda als der heiligen Offenbarung.

Jeder, der diesen Punkten, sei es auch nur theoretisch und äußer-

lich, entspricht, ist ein Hindu, mag er seinem Glauben nach ein Animist, Polytheist, Monotheist, Theopanist oder Atheist sein. Da die Mitgliedschaft einer Kaste in der Regel nur durch die Geburt erlangt werden kann, kann man als Hindu nur geboren werden. Da die Zugehörigkeit zum Hinduismus in der Einhaltung bestimmter Vorschriften und im stillschweigenden Nichtbestreiten der Autorität des Veda und der Brahmanen besteht, ist ein Hindu nicht jemand, der glaubt, was die Hindus (oder die meisten von ihnen) glauben, sondern jemand, der tut, was die Hindus (oder die meisten von ihnen) tun.

Diese Umgrenzung der Zugehörigkeit zum Hinduismus ist nun aber keine feste, sondern eine fließende. Sie trifft wohl der Hauptsache nach auf die meisten Hindus zu, läßt sich aber nicht auf alle anwenden.

Im Census Report von 1911, Band X, S. 73 teilt J. T. Marten mit, daß er bei der Untersuchung von 82 Hindukasten der Zentralprovinzen, deren individuelle Stärke 1 % der Gesamtbevölkerung übersteigt und die insgesamt 92 % der Gesamtbevölkerung ausmachen, feststellte, daß eine ganze Reihe von diesen Punkten auf sie nicht zutreffen. In seiner Berechnung finden sich die folgenden Angaben:

Angehörige von Kasten,

a) welche die Suprematie der Brahmanen leugnen,
2840142 Personen 19 %

b) welche keinerlei Brahmanen als Priester beschäftigen,
402561 Personen

c) welche das Mantra nicht von Brahmanen oder anderen allgemein anerkannten Hindu-Gurus empfangen,
6309716 Personen 43 %

d) welche die großen Hindugötter nicht verehren,
3300692 Personen 22 %

e) welche die Autorität des Veda nicht anerkennen,
3014523 Personen 20 %

f) welchen das Betreten von Hindutempeln nicht gestattet ist,
3769338 Personen 25 %

g) welche durch ihre Berührung bei Mitgliedern der oberen Kasten

(inkl. der besseren Shûdras) rituelle Unreinheit verursachen,
3060232 Personen 20%
h) welche Rindfleisch essen, 4838570 Personen 33%
i) welche ihre Toten begraben, 1649959 Personen

Mögen die von Marten mitgeteilten Zahlen korrekt sein oder nicht — in ihrer Gesamtheit beweisen sie allerdings, wie hoffnungslos es ist, eine in allen Teilen befriedigende Definition des Hinduismus zu finden. Einige Forscher haben deshalb den Vorschlag gemacht, man solle überhaupt auf jede Abgrenzung des Begriffes Hinduismus verzichten, und jeden Inder, der nicht klar ersichtlich einer allgemein als außerhalb der Hinduismus stehend geltenden Religionsgemeinschaft angehört, als Hindu bezeichnen. So schrieb Sir Denzil Ibbetson: „Every native who was unable to define his creed, or described it by any other name than that of some recognised religion or of a sect of some such religion, was held to be and classed as a Hindu."[1])

Diese Abgrenzung des Begriffes Hinduismus ist ganz und gar von praktischen Rücksichten diktiert. Sie kam auf dieselbe Weise zustande, wie das Wort Hindu selbst. Als nämlich die Mohammedaner in Nord-Indien eindrangen, bezeichneten sie die dortigen Bewohner, die sich ja sehr wesentlich von ihnen unterschieden, insgesamt als „Hindus" und dehnten diesen Namen späterhin auch auf alle anderen Inder aus. Das Wort Hindu ist anscheinend korrumpiert aus dem Wort Sindhu, dem indischen Namen des Flusses Indus, von welchem schon die Griechen die Bezeichnung „Inder" abgeleitet hatten. Mit der Zeit bürgerte sich dieses Wort auch bei den Indern selbst ein, so daß sogar moderne Pandits versucht haben, es durch künstliche Interpretationen als sanskritisch zu erweisen und ihm eine religiöse Bedeutung zu geben. Diese Ableitungen (z. B. aus „Ayendu", einem Namen der Göttin Durgâ, oder aus „Hin" und „du" Schmerz vertreibend) sind aber natürlich willkürliche Künsteleien.

Die Hindus haben keine eigene Bezeichnung für sich selbst besessen, weil sie einer solchen nicht bedurften. Sie kamen zu einem eigentlichen Bewußtsein ihrer Eigenart erst zu der Zeit, als die

[1]) Census 1881, Panjâb, S. 101.

Mohammedaner und später die portugiesischen Christen ihnen mit Feuer und Schwert demonstrierten, daß sie eine besondere Menschengruppe für sich bildeten. Bis dahin hatten die Inder, wie sie es in der Theorie auch heute noch tun, sich selbst als die eigentliche Vertretung der Menschheit betrachtet, und alle anderen Völker, mit denen sie in Berührung kamen, als Yavanas (Griechen), Hûnas (Hunnen), Mlecchas (Barbaren) angesehen, die nur hinsichtlich ihrer Reinheit und ihrer Gebräuche, nicht aber essentiell von ihnen verschieden wären.

Da ihre religiösen Anschauungen nicht auf eine bestimmte historische Persönlichkeit zurückgeführt werden können, konnten die Hindus diese auch nicht so fest durch ein Glaubensbekenntnis umgrenzen wie die Christen und Mohammedaner. Die orthodoxen Hindus bezeichnen ihre Religion vielmehr als den „Sanâtana Dharma", als das ewige Gesetz, das durch den Veda und die sich an ihn anschließende heilige Überlieferung übermittelt worden ist (Shruti-smriti-purânâdi-pratipâditaḥ Sanâtanadharmaḥ), ein Gesetz, das immer bestand und für alle Menschen gilt, mag es auch von den Shûdras, von den Angehörigen noch tiefer stehender Kasten und von Barbaren nicht in seiner vollen Ausdehnung erfaßt werden. Dieser Dharma aber bezieht sich auf alle die verschiedenen Kasten und Lebensstadien in gleicher Weise (daher Varnâshramadharma); seine Charakteristika gibt der folgende Sanskritvers:

„prâmânya-buddhir vedeshu, sâdhanânâm anekatâ,
upâsyânâm aniyama etad dharmasya lakshanam."

„Das Kennzeichen des Dharma ist: die Überzeugung, daß der Veda Autorität ist, die Vielheit der Heilsmittel und die unbeschränkte Mannigfaltigkeit der Objekte der Verehrung."[1])

Diese Definition ist so elastisch, daß es letzten Endes ganz in das subjektive Belieben des Beurteilers gestellt wird, ob er jemanden als Hindu rechnen will oder nicht, denn die Anerkennung des Veda als Autorität hat in Wahrheit nur eine rein formale Bedeutung, weil die ganz überwiegende Mehrzahl aller Hindus den in schwierigem Sanskrit verfaßten Veda nicht kennt, da er ihnen völlig unverständlich ist. Den wesentlichen Unterschied zwischen der indi-

---

[1]) Census 1911, XVI, Baroda, S. 63.

schen und der europäischen Auffassung von der Zugehörigkeit zum Hinduismus zeigt deutlich der Inder Shrîdhar V. Ketkar, wenn er in seinem „Essay on Hinduism“ S. 33 schreibt: „Der Europäer versteht unter einem Hindu einen Menschen, dem gewisse Anschauungen und Gebräuche eigen sind, die sich bei den Hindus finden oder von ihnen gebilligt werden. Hindus definieren einen Hindu als einen Mann, der nicht vom Hinduismus abgefallen ist, d. h. der nicht Mitglied einer Gemeinschaft geworden, die nicht als eine hinduistische Gemeinschaft gilt . . . Die Unterscheidung zwischen einem Hindu und einem Nichthindu hat daher nur provisorische Geltung. Sie kann jederzeit wechseln. Der Hinduismus kann möglicherweise in Zukunft auch Christen, Mohammedaner und Buddhisten einschließen. Der Hinduismus ist eine immer wechselnde Gemeinschaft, welche die Möglichkeit hat, sich auszudehnen und Rassen und Völker ohne Rücksicht auf ihre religiösen Anschauungen in sich aufzunehmen. Was für Religionsgemeinden er absorbieren wird, das hängt ganz und gar von den Umständen ab.“

Dieser eigentümlichen Auffassung vom Wesen des Hinduismus entspricht die charakteristische Art und Weise, in welcher er missioniert. Man kann nicht Hindu werden, wie man Christ oder Muselman wird, d. h. durch einfachen Übertritt und durch Annahme bestimmter Glaubenslehren. Deshalb ist es unrichtig, wenn europäische Schriftsteller von sich sagen, sie seien zum Hinduismus übergetreten, oder wenn erzählt wird, Mrs. Annie Besant sei Hindu geworden. Hindu wird man nicht dadurch, daß man bestimmte metaphysische Anschauungen der Hindus teilt, sondern nur dadurch, daß man als Mitglied einer als dem Hinduismus angehörig betrachteten sozialen Gemeinschaft, also einer hinduistischen Kaste oder Sekte, anerkannt wird. Hindu ist man deshalb nur entweder von Geburt, oder dadurch, daß die frühere (tatsächliche oder angebliche) Zugehörigkeit zum Hinduismus wieder hergestellt wird.

Da der Hinduismus der Sanâtanadharma, die „ewige Religion“ ist, muß jeder Mensch, der nicht zu ihm gehört, entweder selbst von ihm abgefallen sein, oder seine Vorfahren müssen sich durch Nichterfüllung seiner Reinheitsvorschriften von ihm losgesagt haben, so daß er oder schon sie auf eine Stufe herabsanken, die unter- und deswegen außerhalb des Hinduismus liegt. Wird

durch Ausführung einer besonderen Reinigungszeremonie (Shuddhi) ein Mensch wieder rein, so wird er dadurch ein Hindu — gleichgültig, was für besondere religiöse Vorstellungen ihn bewegen. Daß Christen oder Mohammedaner auf diese Weise den Status des Hindutums wieder erreichen, kommt in erster Linie bei Personen vor, die selbst oder deren Vorfahren vom Hinduismus zum Christentum oder Islam bekehrt worden waren. Daß Nicht-Inder auf diese Weise in eine hinduistische Kaste oder Sekte Eingang finden, ist seltener, ist aber doch mehrfach der Fall gewesen, besonders bei Reformgemeinden wie dem Ârya- oder Brâhma-Samâj, wo Europäer oder Muselmanen Mitglieder wurden. Dagegen ist es seit jeher häufig, daß Personen Hindus wurden, die einer Religion angehörten, die sich nicht in so klaren Gegensatz zum Hindutum stellte. Die vielen fremden Einwanderer, die in Indien erobernd eindrangen, wie die Griechen, Skythen, Gurkhas usw. sind auf diese Weise hinduisiert worden. In der Gegenwart erweitert der Hinduismus die Zahl seiner Anhänger vor allem durch Aufnahme von Personen aus denjenigen primitiven Völkern, die man ihren religiösen Anschauungen nach mit einem bequemen, aber nicht ganz zutreffenden Ausdruck als Animisten bezeichnet. Namentlich in den letzten Jahren sind die Bestrebungen zur Bekehrung von Animisten methodisch betrieben worden von Organisationen wie der All-India Shuddhi Sabhâ, an welcher Mitglieder verschiedener Reformsekten, vornehmlich des Ârya-Samâj, interessiert sind. Die Personen, welche zu Hindus gemacht werden sollen, haben vor der Shuddhi-Zeremonie zu fasten und zu baden und werden dann unter Rezitation heiliger Sprüche feierlich für rein erklärt. In den Jahren 1901—1910 sollen in der Provinz Panjâb allein 70000 Personen auf diese Weise in den Hinduismus aufgenommen worden sein, darunter auch 2000 Christen und 4000 Mohammedaner.[1])

Bedeutender als die organisierte Missionstätigkeit derartiger Vereine, die erst in neuerer Zeit und offenbar in Nachahmung christlicher Propagandagesellschaften entstanden sind, ist von jeher der allmähliche, nicht einheitlich organisierte und mehr zufällige Zuzug, den der Hinduismus durch Aufnahme von Aboriginern erhält.

---

[1]) Census 1911, XIV, Panjâb, S. 150.

Durch die Berührung mit ihren höher stehenden hinduistischen Nachbarn werden die wenig zivilisierten Völkerschaften nach und nach durch deren religiöse Vorstellungen und Gebräuche beeinflußt. Sie nehmen wahr, daß die Hindus sie als niedriger stehende Wesen betrachten, sie als unrein ansehen und sich deshalb im Verkehr mit ihnen einer großen Reserve auferlegen. Allmählich teilt sich die Anschauung, welche die Hindus über sie haben, den Aboriginern selbst mit; sie suchen daher ihnen ähnlich zu werden. Diesem Bestreben kommen die hinduistischen Lehrer, seien es nun Brahmanen niedrigeren Ranges oder Gosâins, Mitglieder von Mönchsorden, entgegen, die auf der Suche nach einem passenden Lebensunterhalt in diesen Gebieten umherwandern. Diese fangen an, unter ihnen zu predigen und ihnen durch ihre Zaubersprüche in Not und Bedrängnis beizustehen. Dadurch erlangen sie Einfluß neben den einheimischen Seelsorgern und drängen diese vielfach in den Hintergrund. Die Verwendung von Hindupriestern hebt das soziale Ansehen der Aboriginer in den Augen der Hindus und veranlaßt daher mit der Zeit auch ihre weniger vorgeschrittenen Verwandten dazu, es ihnen nachzutun. Ohne daß ein formelles Vertauschen des Rituals oder eine regelrechte Bekehrung stattgefunden hätte, werden so alljährlich mehr und mehr Aboriginer zu Hindus.

Dieses Aufgehen in den Hinduismus wird sehr erleichtert dadurch, daß die Animisten den Hindus als Leute gelten, deren Vorfahren einst Hindus waren, die aber von diesem Zustande herabsanken, so daß es sich bei ihrer Aufnahme in den Hinduismus nicht um eine Neuerwerbung, sondern um eine Re-Annexion früheren Besitzes handelt. Die Art und Weise, in der diese Theorie in die Praxis umgesetzt wird, sei hier an dem Beispiel assamesischer Stämme verdeutlicht. Den Königen der Kocs wurde von den Brahmanen dargelegt, sie stammten von Shiva ab, der als Haria Mandal menschliche Gestalt angenommen habe. Ebenso wie ihr Volk seien sie Mitglieder der Krieger-Kaste, die vor vielen Jahrhunderten vor dem Zorn Parashurâmas geflohen seien und jahrhundertelang als der verachtete Stamm der Kocs in Assam gelebt, die aber jetzt durch eine Reinigungszeremonie ihre alte Stellung wieder erlangt hätten. Sie tragen seitdem wieder die heilige Schnur und gelten als Kshatriyas.

Nicht allen Stämmen freilich gelang es, gleich in eine so hohe Kaste zu kommen. Während die Kacârî-Könige von Hiramba als Nachkommen des Helden Bhîma gelten und ebenso wie ihr Volk zum Range von Kshatriyas erhoben wurden, seitdem ihre beiden Häuptlinge Krishna und Govind Candra nach der Erfüllung der nötigen Zeremonien im Jahre 1790 n. Chr. aus dem Bauche einer großen kupfernen Kuh herausstiegen, haben die Kacârîs des Brahmaputra-Tales nicht an dieser hohen Stellung teil. „Wenn ein derartiger Kacârî sich zuerst unter die geistige Leitung eines Gosâin stellt, so heißt er ein Saraniyâ. Auf dieser Stufe ist der Hinduismus für ihn nicht viel mehr als ein Name. Er ißt auch weiterhin Schweine und Hühner und fährt fort, starke geistige Getränke zu genießen. Nach einiger Zeit ändert er seine Lebensweise etwas und wird ein Modâhî. Einige Generationen später, wenn er seine Vorliebe für alles verbotene Essen und Trinken aufgegeben oder verheimlicht hat und äußerlich wenigstens ein zeremoniell reiner Hindu geworden ist, dann gilt er als Kâmtâlî oder Bar Koc.“ [1])

Der Übertritt eines Animisten zum Hindutum bedingt also keine bedeutende Veränderung in seinen religiösen Anschauungen. Der Hinduismus ist ja gegenüber den Glaubensvorstellungen seiner Bekenner „all tolerant, all compliant, all comprehensive, all absorbing“ (Monier-Williams). Die alten Götter werden ruhig weiter verehrt, werden aber von den Brahmanen zu den großen Göttern des Hindu-Pantheons in Beziehung gebracht, indem sie für Inkarnationen oder Erscheinungsformen Vishnu's, Shiva's, Durgâ's usw. erklärt werden.

Von sehr vielen Aborginern, die auf diese Weise Hindus geworden sein sollen, ist es sehr schwer zu sagen, ob man sie bei objektiver Betrachtung wirklich schon als solche ansehen kann, da sie sich in ihrem praktischen Verhalten kaum von ihren animistischen Stammesgenossen unterscheiden. Der Hinduismus ist für sie vorläufig noch ein äußerlich aufgetragener Firnis und wird erst bei ihren Nachkommen vielleicht eine wirkliche Macht. J. Mc. Swiney berichtet darüber:

„Im Brahmaputra-Tale ist es schwer zu bestimmen, wann die

---

[1]) Census 1891, I, Assam, S. 84.

neuen Konvertiten wirklich Hindus werden, da viele von ihnen noch an ihren alten Gebräuchen hinsichtlich des Essens und Trinkens festhalten. Ich erinnere mich, einige Miris im Osten von Darrang getroffen zu haben, die mir erzählten, sie führen fort, Geflügel zu essen und Alkohol zu trinken, obwohl ein Gosâin ihr Seelsorger sei. Sie vermieden es aber sorgfältig, in seiner Anwesenheit sich dieser Verfehlungen schuldig zu machen. Als ich sie fragte, warum sie Bhakats (Anhänger) eines Hindu-Gosâin geworden seien, wenn sie seinen Speisegeboten nicht Folge leisteten, sagten sie, sie seien Fremde in einem fremden Lande, und wenn sie nicht ein Abkommen mit den Göttern des Ortes oder mit ihrem Stellvertreter träfen, so könnte man nicht wissen, was für ein Übel sie befallen würde. Deshalb hätten sie sich unter die Obhut eines Gosâin gestellt und zahlten ihm jährlich ein Honorar, um so auf jeden Fall sicher zu gehen. Zweifellos werden diese Leute in wenigen Generationen als orthodoxe Hindus anerkannt werden, doch ist es unmöglich, die Grenzlinie festzulegen, die sie überschreiten müssen."[1])

Ähnlich wie mit dem Hinduismus der halbwilden Stämme verhält es sich mit dem der ihnen nahestehenden verachteten, als unrein geltenden Kaste der Gassenkehrer (Hari, Mehtar, Cûhrâ). Diese Leute bezeichnen sich zwar, soweit sie nicht Mohammedaner oder Sikhs sind, als Hindus, doch ist ihr Hindutum von dem der Orthodoxen so vollständig verschieden, daß die Hindus höherer Stände in ihnen zumeist die Bekenner einer Religion erblicken, die außerhalb der ihrigen liegt. Das Hauptelement der „Religion of the Sweepers" besteht in der Verehrung von Heiligen wie Lâlbeg, Bâlmîk usw., deren rohe Idole — vielfach ein rotes Fähnchen an einem Stock auf einem Erdhügel — in primitiver Weise durch Darbringung von kleinen Gaben verehrt werden. Ihr Glaube ist so wenig im Hinduismus verankert, daß manche von ihnen beständig zwischen Hinduismus und Islam hin und her schwanken.

Bei den bisher besprochenen Personen läßt sich darüber streiten, ob sie schon Hindus sind, weil sie noch auf einer Stufe stehen, die noch nicht an den Durchschnittstypus des Hindu heranreicht. Das

---

[1]) Census 1911, III, Assam, S. 41.

Gegenstück zu diesen bildet eine Reihe von Reformsekten, welche auf dem Boden des Hindutums entstanden sind, in mancher Hinsicht aber über ihn hinausgehen. Die Mahânubhâvas, die Lingâyats, die Sikhs erkennen das Kastensystem der Hindus nicht an, die Ârya Samâjîs bestreiten die Autorität der Purânas und zahlreicher anderer sonst allgemein anerkannter Werke. Die Anhänger des Brâhma-Samâj sehen im Veda nicht die alleinige göttliche Offenbarung und die Jainas leugnen überhaupt die Unfehlbarkeit der Veden und setzen an Stelle der ganzen heiligen Überlieferung der Brahmanen eine abweichende eigene. Kann man diese und zahlreiche andere Sekten, die in einem oder in vielen Punkten von den Anschauungen der orthodoxen Hindus differieren, noch als Hindus bezeichnen oder muß man sie als besondere religiöse Gemeinschaft ansehen? Das Verhalten der einzelnen Sekten selbst wird man kaum zur Richtschnur nehmen können, weil es zu verschiedenen Zeiten verschieden ist. Während manche das eine Mal Wert darauf legen, als Hindus zu gelten, erklären sie sich ein anderes Mal für Anhänger einer außerhalb des Hindutums stehenden, selbständigen Religion. Für diese wechselnde Stellungnahme sind meist politische und soziale Gründe maßgebend. Die Hoffnung, von der englischen Regierung das Recht auf eine Sondervertretung in einer konstitutionellen Körperschaft zu erhalten, hat beispielsweise oft dazu geführt, den Zusammenhang mit dem Hindutum zu leugnen. Aus historischen und philosophischen Gründen klassifizieren die Europäer vielfach die Jains, Sikhs, die Brâhma- und die Ârya-Samâjîs als Anhänger einer besonderen Religion. Mit Recht macht E. D. Maclagan[1]) demgegenüber darauf aufmerksam, daß dieses Vorgehen inkonsequent sei. „Es gibt keinen logischen Grund dafür, diese als Anhänger besonderer Religionen anzuführen, während man andererseits so zahlreiche andere kleine Hindu-Sekten, welche ebensowenig orthodoxe Lehren vertreten und ebenso abweichende Gebräuche haben als diese, im Schoße des Hinduismus beläßt. Die einheimischen Bewohner einer Provinz träumen kaum davon, eine dieser Sekten als außerhalb des Hindutums befindlich zu klassifizieren. Es ist zumeist nur ihre Größe und ihre politische Geschichte,

[1]) Census 1891, XIX, Panjâb, S. 90.

die zur Anerkennung ihres Anspruchs, als etwas Besonderes zu gelten, geführt hat.“

Streng genommen kann jede autochthone Religion Vorder-Indiens, die sich in irgendeiner Form in die geistige Entwicklung, wie sie unter der Ägide des Brahmanentums stattfand, einreiht, als eine Form des Hinduismus betrachtet werden. Das gilt auch von den schon seit über 2400 Jahren bestehenden Religionsgemeinden der Buddhisten, welche die ganze vedische Tradition und den Vorrang der Brahmanen nicht anerkennen und ein besonderes religiöses System entwickelt haben. Mit Recht stimmen Kern, Bhandarkar, Senart, Barth und La Vallée Poussin darin überein: „Le Bouddhisme, en dernière analyse, est une des faces de l'Hindouisme“.[1])

So gerechtfertigt diese Betrachtungsweise auch ist und so sehr sie auch die Tatsachen bekräftigen, (ich erinnere an die Abhängigkeit des alten Buddhismus von der brahmanischen Philosophie und Tradition, an das hinduistische Gepräge des Mahâyâna, an die Sekte der Shrâvakas in Orissa u. a.) so wird man doch die wenigen Buddhisten, die es heutzutage in Vorder-Indien gibt, in praxi kaum zu den Hindus rechnen. Dadurch, daß der Buddhismus längst eine Weltreligion geworden ist, deren Bekenner fast insgesamt außerhalb seines Heimatlandes wohnen, empfiehlt es sich aus praktischen Gründen, die indischen Buddhisten nicht in das Sektentum des Hinduismus einzubeziehen, sondern im Zusammenhang mit dem Buddhismus überhaupt zu behandeln.

Ähnlich verhält es sich mit den Jainas, welche bis zum heutigen Tag in Indien eine etwa 1 1/4 Millionen starke Gemeinde bilden. So sehr diese freilich auch ihrer Tradition und ihren Lehren nach vom Hindutum abweichen, so ist doch ihr tatsächliches Verhalten zu den Hindus ein derartiges, daß sie nicht gleich den Mohammedanern, den Parsis oder den Christen als etwas toto genere außerhalb des Hindutum Stehendes angesehen werden können. Pandit Bâl Candra Shâstrî vom Sanskrit College in Jaipur schrieb in einem Gutachten: „Das Wort Jaina bedeutet einen Anhänger des Jina oder Tîrthankara. Die Zugehörigkeit zum Jainismus ist nicht an eine bestimmte Kastenzugehörigkeit gebunden. Jeder Mann aus jeder

[1]) Barth, Revue des Religions XIX, 277; Oeuvres II, 56. La Vallée Poussin „Bouddhisme. Etudes et matériaux“, p. 7.

Kaste kann Jaina werden. Dies zeigt, daß Kaste und Religion zwei verschiedene Dinge sind. Er gibt verschiedene Kasten unter den Jainas, z. B. die Osvâls, die Porvâls, Shrîmâls, Saraogîs, Agarvâls usw. Obwohl diese ihrer Religion nach Jainas sind, so werden doch ihre Hochzeiten und andere soziale Riten nach den Zeremonien der Hindus ausgeführt. Der Religion, den Göttern und den Bräuchen der Hindus stehen sie nicht antagonistisch gegenüber. Viele glauben an Ganesh, den Gott der Weisheit, und andere Götter und beten diese an. Sie halten die Brahmanen für höherstehend und erweisen ihnen deshalb Verehrung. Sie betrachten das Gangeswasser als heilig. Oft ist bemerkt worden, daß in einer Familie die Männer Jainas sind und die Frauen der Religion der Veden angehören. Von zwei Brüdern kann der eine ein Jaina und der andere ein Vaishnava sein. In der Familie des Seth Manirâm baute der eine Bruder einen Vaishnava-Tempel in Brindâban und der andere einen Jaina-Tempel in Muttra (Mathurâ). Diese Einzelheiten beweisen, daß Leute zwar verschiedenen religiösen Anschauungen angehören können, darum aber noch nicht verschiedenen Kasten angehören. Folglich müssen die Jainas den Hindus zugerechnet werden."[1])

Diese Bemerkungen eines gelehrten Hindu finden durch die Beobachtungen anderer eine Bestätigung. Wie Census 1891, XVI, p. 183 aus den N-W-Provinzen berichtet wird, geben dort manche Jainas an, daß sie Vâsudeva, Devî, Shiva, Nâgasena, Ganpat Nâth und Gorakh Nâth anbeten, auch werden von ihnen Gaur Brahmanen in den Tempeln gebraucht, obwohl diese selbst keine Jainas sind. Über die Verhältnisse im Panjâb berichtet der Census 1891, XIX, p. 181: „Der Jainismus ist in dieser Provinz in gleichem Maße ein Zweig des Hinduismus, wie es der Sikhismus ist. Und die Mehrzahl der Jains im Panjâb würde sich als zu den Hindu gehörig aufführen, wofern sie nicht dazu aufgefordert werden, anders zu handeln." Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Jainismus vom sozialen Gesichtspunkt aus als eine Religionsgemeinde innerhalb des Hinduismus zu gelten hat — wenn auch die Abweichungen in der Lehre und in vielen andern Dingen beweisen, daß er, vom Stand-

---

[1]) Census 1911, XXII, Râjputâna, S. 103.

punkte seiner Dogmatik aus betrachtet, unzweifelhaft als eine selbständige Religion angesehen werden kann.

Was für die Buddhisten und Jainas zutrifft, das gilt auch von anderen Religionsgemeinden, die wie die Sikhs, der Ârya-, Brâhma- und Deva-Samâj hinsichtlich ihrer theologischen Anschauungen und in manch anderer Hinsicht außerhalb des Hindutums stehen und deshalb in vielen Statistiken als besondere Religionen aufgeführt werden.

Eine ganz befriedigende Antwort auf die Frage: Was ist Hinduismus? ist daher unmöglich. Je nachdem man das soziale oder das religiöse Moment in den Vordergrund stellt, kommt man zu einer weit- oder einer enggefaßten Definition des Begriffes und kann unter ihm je nach Wunsch die eine oder die andere Sekte subsumieren oder von ihm ausschließen. Letzten Endes werden daher rein praktische Gesichtspunkte ausschlaggebend sein müssen und man wird danach am besten daran tun, als Hindus alle diejenigen Bewohner der Vorderindischen Halbinsel zu bezeichnen, welche nicht einer fremden, aus dem Auslande eingeführten Religionsgemeinschaft angehören, zugleich aber auch ihrem religiösen Denken und vor allem ihrem Verhalten nach sich in nicht zu hohem Maße von dem Durchschnitt der unzweifelhaft als Hindus Geltenden entfernen. Die Bestimmung der Grenzen dieses Standard aber wird bis zu einem gewissen Grade der Willkür und der praktischen Zweckmäßigkeit anheimgestellt werden müssen.[1])

Ebenso schwer wie die (wenn man so sagen darf) räumliche Abgrenzung des heutigen Hinduismus gegenüber anderen Religionsgemeinden ist es, seine Stellung innerhalb der indischen Religionsgeschichte zeitlich zu fixieren. Der moderne Hindu glaubt, der Hinduismus sei so alt als die Welt und die alten Inder seien also schon in vedischer Zeit Hindus gewesen. Der Religionshistoriker

---

[1]) Wie sehr die Anschauungen der Hindus selbst über das, was den wesentlichen Inhalt des Hinduismus ausmacht, in manchen Dingen voneinander abweichen, ersieht man aus dem Ergebnis einer Rundfrage, welche die Zeitung „Leader“ in Allahâbâd vor einigen Jahren veranstaltete. Die Antworten, welche eine Anzahl hervorragender Hindus erteilten, sind gesammelt erschienen in dem Schriftchen „Essentials of Hinduism“ 2 ed., Madras, G. A. Natesan.

muß demgegenüber feststellen, daß die religiösen Anschauungen der Inder sich im Laufe der Jahrhunderte sehr gewandelt haben. Gewöhnlich werden von ihm drei Perioden unterschieden:

1. der Vedismus, der Naturkult der arischen Inder, wie er in den älteren Werken des Veda gelehrt wird,

2. der Brahmanismus, die Religionsform, die sich aus dem Vedismus allmählich entwickelte und in welcher das Kastenwesen, die Opfertechnik und die mystische Spekulation zur Entfaltung kamen,

3. der Hinduismus, der auf den Brahmanismus fußt, aber durch die Aufnahme vieler fremder Ideen, Götter und Riten über ihn hinausgeht.

Keine dieser drei Phasen läßt sich deutlich abgrenzen, da der Strom der kontinuierlichen Entwicklung nirgends gewaltsam unterbrochen worden, sondern das Spätere allmählich aus dem Früheren hervorgegangen ist. Jeder Versuch, das Ende der einen und den Beginn der nächsten Periode festzulegen, ist daher willkürlich und ungenau. Eine scharfe Trennung des Brahmanismus vom Vedismus und des Hinduismus vom Brahmanismus ist schon deshalb nicht durchführbar, weil jedesmal die spätere Entwicklungsstufe die ihr vorhergehende restlos in sich aufgenommen hat, so daß also der Brahmanismus einen durch verschiedene Elemente erweiterten Vedismus und der Hinduismus einen durch vieles neu hinzugekommene vergrößerten Brahmanismus darstellt.[1])

Suchen wir zum Schluß den Begriff Hinduismus, wie er in diesem Buche angewandt wird, zu definieren, so läßt sich dies etwa mit folgenden Worten tun: Hinduismus ist das indische, autochthone religiös-soziale System, das sich aus dem Brahmanismus durch weitgehende Aufnahme ursprünglich unbrahmanischer Elemente gebildet hat und dem seit dem Siege der gegen den Buddhismus ge-

---

[1]) Wenn in populären Werken vielfach gesagt wird, die in Indien herrschende Religion sei der Brahmanismus, so ist dies nach dem Gesagten zwar nicht ganz unzutreffend, erweckt aber falsche Vorstellungen und sollte besser vermieden werden. Die mitunter zutage tretende Anschauung, der Brahmanismus sei die Religion derjenigen Bewohner Indiens, die im Gegensatz zu Mohammedanern, Christen, Buddhisten usw. Brahmâ als den höchsten Gott verehren, beruht auf einer irrtümlichen Auffassung. Unter Brahmanismus ist vielmehr diejenige Religion zu verstehen, die sich auf die Autorität der Brahmanen gründet.

richteten priesterlichen Gegenreformation die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung des heutigen Indien anhängt. Er umfaßt die Gesamtheit aller Riten, religiösen Bräuche und Anschauungen, Traditionen und Mythologien, die durch die heiligen Bücher und die Vorschriften der Brahmanen direkt oder indirekt ihre Sanktion erhalten.

3. ÜBERBLICK ÜBER DIE GESCHICHTLICHE ENTWICKELUNG DES HINDUISMUS

Der Hinduismus der Gegenwart mit seiner unübersehbaren Fülle von religiösen und sozialen Anschauungen und Gebräuchen ist das Endprodukt eines langen historischen Prozesses. Er ist nicht das Ergebnis der geistigen Entwicklung eines Volkes, das nach und nach von den rohen Vorstellungen und Riten primitiver Menschen zu höheren Stufen des religiösen Lebens emporstieg, sondern das Resultat einer gewaltigen Rassenmischung. Er entstand im Kampf und im Ausgleich der verschiedenen Völker, die sich in Indien niederließen, vornehmlich der Draviden und Arier.

Von der Religion der alten Draviden, welche den größten Teil Indiens bewohnten, bevor sie durch die arischen Einwanderer immer weiter nach Süden gedrängt und dann auch dort ihrer Kultur gewonnen wurden, haben wir infolge des Mangels an literarischen Denkmälern keine genauere Kenntnis. Ihr hauptsächlichster Wesenszug scheint im Naturdienst und im Ahnenkult bestanden zu haben, sowie vor allem in der Verehrung grausamer Dämonen. Diesen feierten sie orgiastische Feste, bei welchen ihre Priester im Zustande der Verzückung prophetische Aussprüche taten. Eine Reihe von Tatsachen lassen darauf schließen, daß die Draviden schon in früherer Zeit eine verhältnismäßig hohe Kulturstufe erreicht hatten, die auch in ihren religiösen Ideen zum Ausdruck gekommen sein mag.

Während wir über die alte Religion der Draviden nicht unterrichtet sind, besitzen wir für die Religion der alten Arier eine literarische Quelle von unersetzlichem Wert: den Veda, eine gewaltige Sammlung von Liedern und Sprüchen, deren Inhalt zum

Teil bis weit über das zweite Jahrtausend v. Chr. zurückgeht. Die europäische Forschung hat durch philologische Untersuchung dieser riesigen Traditionsmasse, die sich im Laufe von Jahrhunderten angesammelt hat und dann von Priesterschulen nach sakralen Gesichtspunkten geordnet worden ist, dargetan, daß in der Fülle des im Veda Überlieferten mehrere Schichten zu unterscheiden sind, welche den Niederschlag verschiedener Kulturepochen bilden.

Während der ältesten Periode der vedischen Zeit, welche die ältesten Hymnen des Rig-Veda widerspiegeln, lebten die Arier im Nordwesten, im Panjâb. Hier wohnten sie, zu Stämmen vereinigt, in Dörfern, hauptsächlich als Viehzüchter ihren Unterhalt gewinnend, aber doch schon in Ackerbau, Handel und Gewerbe Hervorragendes leistend, ein lebensfrohes, kampflustiges Volk, dem auch die Blüten einer raffinierten Kultur nicht unbekannt waren. Ihre Religion, die auf dieser Stufe als „Vedismus" bezeichnet wird, ist ein naiver Polytheismus. Sie glaubten an eine Vielheit von Göttern, die, nicht wie ein hierarchisch geordneter Staat, sondern eher wie eine große Familie die Weltgeschichte lenkten. Eine Reihe von ihnen sind Naturgötter: so Sûrya, der Sonnengott, Soma, der Mondgott, Vâyu, der Windgott, Parjanya, der Regengott, Agni, der Feuergott, Ushas, die Göttin der Morgenröte. Bei manchen von diesen ist der Zusammenhang mit den von ihnen beherrschten Naturobjekten noch sehr deutlich. Sie sind ursprünglich die beseelt gedachten Naturphänomene selbst und werden erst nach und nach zu überirdischen Wesen, die von den ihnen zugrunde liegenden Natursubstraten loslösbar gedacht werden; sie werden durch Hinzufügung menschlicher Züge mehr und mehr anthropomorphisiert, bis sie schließlich durch das Hineinlegen von sittlichen Ideen zu etwas von den Naturobjekten Verschiedenem geworden sind. Bei anderen Göttergestalten des Veda, die in indo-germanischer Vorzeit wohl auch Naturgötter waren, ist dieser ihr ursprünglicher Wesenszug schon mehr verblaßt. Die Ashvîs, die Dioskuren, in welchen man Sonne und Mond, Morgen- und Abendstern oder das Zwielicht hat erkennen wollen, sind im Veda Helfer und Ärzte. Der Nationalgott der vedischen Inder, Indra, der mit seinem Donnerkeil den Drachen Vritra erschlug und im Kampfe gegen Feinde angerufen wird, ist nicht mehr der reine Gewittergott, der er in der Vorzeit

gewesen sein muß. Einen mehr abstrakten Charakter zeigen Götter wie Savitâ „der Antreiber“, der später mit der Sonne identifiziert wurde und andere. Die höchsten Hüter der sittlichen Ordnung, des Rita, der Wahrheit, sind drei Götter, die aus der indo-germanischen Vorzeit stammen: Varuna, der über den Eid wacht und über die Wasser, bei denen er geschworen wird, Mitra (persisch „Mithra“), der Patron von Freundschaft und Verträgen und Aryamâ, der Gott der Heirat. Zu diesen Lieblingsfiguren der priesterlichen Dichtung treten dann noch eine große Fülle von Halbgöttern, himmlischen Heerscharen, Dämonen und Kobolden, die im Glauben des Volkes und in seinen Zauberhandlungen eine große Rolle gespielt haben.

Der den Göttern geweihte Kultus, durch dessen Ausübung man von ihnen Segen erflehen und Unheil abwehren wollte, ging nicht in Tempeln, sondern vor grasumstreuten Opferfeuern vor sich. Er bestand in der Lobpreisung der Götter und in der Darbringung von mehr oder weniger feierlichen Opfern, namentlich solchen von allerlei Kuchen und Tieren. Die vornehmste Opfergabe aber war der berauschende, gepreßte Saft der Soma-Pflanze (Sarcostema viminalis oder Asclepias acida), der von den Priestern getrunken wurde. Das bei den Opfern gebräuchliche Ritual wurde mit der Zeit immer komplizierter. Es entwickelte sich eine besondere Opferwissenschaft, deren Kenntnis ein gründliches Studium erforderte. Dadurch, daß diese Opfertechnik in bestimmten Kreisen monopolisiert und vom Vater auf den Sohn vererbt wurde, bildete sich ein besonderer Priesterstand, dessen Macht und Einfluß sich steigerte, je größere Bedeutung man dem Opfer beimaß. Mehr und mehr brach sich die Anschauung Bahn, daß auf die Götter durch das Opfer ein magischer Zwang ausgeübt werden könne, daß die Priester die Götter durch das Opfer fangen, wie die Vogelsteller die Vögel (Rig-Veda 3, 45, 1), daß die Verehrung — und damit der Verehrer — über die Götter herrscht (Rig-Veda 6, 51, 8). Damit war der Weg bereitet für die Vormacht des Priestertums, die in der Folgezeit ein charakteristisches Kennzeichen der indischen Kultur darstellt.

Die Anthropomorphisierung der Götter und die weitgehende Ausbildung des Rituals ist vollzogen zu der Zeit, wo die Arier nach vielen Wanderungen und Kämpfen in die Ebene des Ganges vor-

gedrungen waren. Die Kultur dieser Zeit findet ihren Ausdruck in den spätesten Hymnen des Rig-Veda, in den an die Veden sich anschließenden theologischen Werken über die Opferwissenschaft, den sogenannten Brâhmanas und in den theosophischen Abhandlungen der Upanishaden. Die gesamte Bevölkerung gliedert sich jetzt in vier Stände: in die drei „zweimal geborenen Kasten" d. h. ursprünglich wohl die Nachkommen der arischen Einwanderer: die Brahmanen oder Priester, die Kshatriyas oder Krieger, die Vaishyas oder Ackerbauer und Gewerbetreibende und in die vierte unreine Kaste der Shûdras, das niedere Volk, die versklavten Urbewohner. Die oberste dieser Kasten ist der Priesteradel der Brahmanen. Er allein vermittelt zwischen Göttern und Menschen, er leitet Kultus und Erziehungswesen, er beherrscht das ganze geistige Leben so vollkommen, daß man diese Periode der indischen Religionsgeschichte nach ihm geradezu als Brahmanismus bezeichnet.

Auch der Ideengehalt der indischen Religion wird ein anderer. Die Götter erfahren durchgehends eine ethische Vertiefung und neue, abstrakte Göttergestalten wie die des Weltschöpfers Prajâpati und des Gebetsherrn Brihaspati, der Verkörperung des Priestertums, treten in den Vordergrund. Zugleich vermögen die vielen anthropomorphen Götter dem vorgeschrittenen Denken nicht mehr zu genügen. Zweifel und Spott erhebt sich; man sucht nach dem unbekannten Gott, der selber unvergänglich, die Welt mit allen ihren Göttern geschaffen hat und regiert. Man findet den Urgrund des Seins im Brahma. Das Brahma ist ursprünglich wohl der heilige Zauberspruch, mit welchem die Götter und die Naturkräfte bezwungen wurden, die Zauberkraft, die wie das Mana der Naturvölker als übernatürliche Potenz alle übermenschlichen Erscheinungen zustande bringt. Der Begriff des Brahma wird in der philosophischen Spekulation immer mehr gesteigert. Es wird zur Allseele, zum Absolutum. Dieses Brahma finden die Upanishaden in der Seele jedes Wesens wieder, sie erkennen alles was ist als von jenem durchwaltet, als einen Teil von ihm, als ihm wesensähnlich oder wesensgleich.

Von ausschlaggebender Bedeutung wurde für diese Spekulation auch noch eine andere Anschauung. Früher war der Blick der Inder auf das Diesseits gerichtet gewesen; man stellte sich vor, daß

die Seelen der Abgeschiedenen im Himmel bei König Yama weilten und dort die Manenopfer der Hinterbliebenen genössen. Jetzt aber wurde der Glaube an eine Seelenwanderung herrschend, die Vorstellung, daß jedes Wesen nach seinem Tode entsprechend seinen guten oder bösen Taten (Karma) immer aufs neue wiedergeboren werden müsse, als Pflanze, als Tier, als Mensch oder als himmlisches Wesen, um so den Lohn seiner Taten in früheren Existenzen zu ernten. Der Glaube an eine anfangslose Kette von Reïnkarnationen, zugleich mit der Erkenntnis der Vergänglichkeit alles Irdischen rief den Wunsch wach, frei zu werden von dem ewigen Wechsel von Geburt und Sterben. Um die Erlösung zu erlangen, entsagte man den Genüssen der Welt, zog sich als Asket in den Wald zurück und suchte durch Kasteiung und Meditation sich von den Fesseln der Welt zu befreien, um dadurch die Erkenntnis des über allem Wandel erhabenen Ewigen zu erlangen und nach dem Tode mit diesem dauernd vereinigt zu werden.

So finden wir um das 6. Jahrhundert v. Chr. im religiösen Denken der Inder zwei Strömungen: auf der einen Seite ein aufs höchste gesteigerter Ritualismus und eine von einem anmaßenden Priestertum systematisierte Götterlehre und auf der anderen Seite, im Gegensatz hierzu, eine verinnerlichte Religiosität und eine philosophische Weltbetrachtung. Eine Reihe von Männern suchten, sei es als Glieder einer Priesterschule, sei es als selbständige Denker, die Frage nach dem Wesen von Welt und Überwelt, nach dem Sinn des Lebens und nach dem Weg zum Heil zu lösen. Neben dem Vedânta, der auf der Einheitslehre der Upanishaden fußte, entstand damals das dualistische Sânkhya und der Yoga, der durch besondere geistige Übungen die Loslösung der Seele von den Banden der Welt erstrebte. Während diese Systeme trotz ihrer Ausschaltung der ritualistischen Werklehre im Rahmen des orthodoxen Brahmanismus verblieben, weil sie die Unfehlbarkeit des Veda und die Vorrechte der Brahmanenkaste nicht direkt in Zweifel zogen, leugneten zwei andere Heilslehren, welche damals hervortraten, jene beiden Haupterfordernisse der Rechtgläubigkeit. Diese beiden Religionssysteme, die dem Schoße des Brahmanismus entsprangen, sich dann aber von ihm trennten und zu selbständigen Religionen wurden, sind der Jainismus und der Buddhismus. Beide

laufen fortan als selbständige Gebilde neben dem ungehemmt weiterfließenden Strom der Entwickelung der alten brahmanischen Religion her; wenn sie diesen aber auch zeitweilig stark beeinflußten, vermochten sie doch nicht, ihn in ihr eigenes Bette zu lenken.

Als Stifter des Jainismus gilt Vardhamâna, von seinen Anhängern auch Mahâvîra (der große Held) oder Jina (der Sieger) genannt, der im 6. Jh. v. Chr. lebte. Einem nordindischen Adelsgeschlecht entstammend, wurde er im frühen Mannesalter Asket, schloß sich dem, wie es scheint, schon lange vor ihm bestehenden Orden der Nirgranthas (Fessellosen) an und reformierte diesen mit so viel Erfolg, daß die Mitglieder ihn als den letzten großen Tîrthankara (Bahnbrecher) betrachteten und sich nach ihm, dem Jina, „Jainas", d. h. Anhänger des Jina nannten. Der Grundgedanke seiner Metaphysik ist folgender: die vielen, an sich reinen, geistigen Individualseelen werden durch Unwissenheit und Leidenschaft mit materiellen Atomen angefüllt. Diese der Seele anhaftenden feinstofflichen Korpuskeln müssen durch geistige Zucht aus ihr entfernt werden, wenn erneute Wiedergeburten verhindert werden sollen. Gelingt es, die Seele von den materiellen Teilchen, welche sie in Fesseln schlagen, zu befreien, so erreicht sie dadurch einen reinen, seligen Zustand. Auf dem Gipfel der Welt verharrt sie dann auf ewig erlöst. Die ethischen Vorschriften der Jainas sind von großer Reinheit. Als höchste sittliche Vorschrift gilt die Nichtverletzung von Lebewesen, ein Gebot, das auch auf alle Tiere bis herab auf die Insekten ausgedehnt wird. Die Anhänger des Jainismus zerfallen in Asketen, d. h. Mönche und Nonnen, welche chelos in Klöstern leben und sich selbstquälerischer Kasteiung hingeben, sowie in Laien. Die Jainas haben ihre besonderen heiligen Schriften, die Angas, an welche sich eine ausgedehnte religiöse, philosophische und Legendenliteratur anschließt. Obwohl ihre Lehre einen persönlichen Gott nicht anerkennt und auch die Seelen der Erlösten in den Weltprozeß nicht eingreifen können, verehren die Jainas dieselben Götter wie die Hindus als höhere, wiewohl in ihrer Macht begrenzte Wesenheiten. Vor allem aber feiern sie Mahâvîra und seine 23 Vorläufer in prächtigen Tempeln, in der Meinung, daß die sittliche Vollkommenheit der Gläubigen hierdurch gehoben würde. Mit der Zeit entstanden mehrere Sekten, welche der mitt-

lerweile aufgekommenen Bilderverehrung und bestimmten Vorschriften und Lehren gegenüber eine verschiedene Stellung einnehmen. Während des Mittelalters gewann der Jainismus in manchen Teilen Indiens eine bedeutende Verbreitung, ging dann aber in seiner Anhängerzahl zurück und hat heutzutage nur 1¼ Millionen Bekenner, die hauptsächlich als Kaufleute im Westen Indiens leben.

Größere Bedeutung als die Religion Mahâvîras erlangte der „Dharma" seines jüngeren Zeitgenossen Siddhârtha aus dem Adelsgeschlecht der Shâkyas, der nach dem Ahnherrn seiner Familie, dem Seher Gotama auch Gautama genannt wird. Dieser verließ als Jüngling das Schloß seiner Väter und ging als Asket bei verschiedenen Lehrern in die Lehre, bis ihm unter einem Feigenbaum in der Nähe von Gayâ die erlösende Erkenntnis aufging und er so zu einem Erwachten, einem Buddha wurde. Die von ihm erfaßte Wahrheit predigte er, als Bettelmönch ganz Nordindien durchwandernd, dem Volk in seiner eigenen Sprache; er wandte sich nicht, wie die meisten Lehrer seiner Zeit, nur an eine kleine Schicht von philosophisch durchgebildeten Sanskritkundigen. Er starb 80jährig um 480 v. Chr. in Kushinârâ im heutigen Nepâl.

Nach Buddha ist alles vergänglich, wesenlos und leidvoll. Auch das Ich ist keine konstante Größe, sondern etwas dauernd Wechselndes, vergleichbar einer Flamme, die immer dieselbe zu sein scheint und in Wahrheit doch in jedem Augenblick einen neuen Wert darstellt. Der Lebensdurst, das Anhaften an den Sinnendingen, führt diesem Feuer immer neuen Brennstoff zu. Wenn eine irdische Erscheinungsform zu Ende ist, entsteht eine neue, entsprechend den durch das Karma geschaffenen Voraussetzungen. Die gestorbene Persönlichkeit ist nicht identisch mit der neugeborenen, und doch ist jede ein Glied in der streng gesetzlichen Aufeinanderfolge des sich jeden Augenblick neu erzeugenden Geschehens, so wie die Flamme, die in der ersten Nachtwache brennt, etwas anderes ist als die, welche die zweite Nachtwache erleuchtet und doch die zweite aus der ersten ohne Unterbrechung herauswächst.[1]) Dieser ewige

---

[1]) Die Lehre, daß es kein Ich, kein Selbst, keine Seele gibt, unterscheidet den Buddhismus von allen anderen Religionen. Der Einzigartigkeit dieser ihrer metaphysischen Position sind sich die Buddhisten stets bewußt gewesen; vergl. z. B. den folgenden Vers eines Stotrakâra,

Verbrennungsprozeß findet ein Ende nur durch die Erkenntnis der leidvollen Vergänglichkeit und ursächlichen Bedingtheit aller Elemente der Wirklichkeit. Wenn der Mensch zu diesem Wissen erwacht ist und nicht mehr an der Welt hängt, dann verlischt die Flamme wie das Feuer einer Öllampe, deren Öl restlos zu Ende ist. Dann ist der Heilige erhaben über das, was vergänglich, leidvoll und nicht sein Selbst ist, und erlangt den unvergänglichen, leidlosen, übernatürlichen Zustand des Nirvâna.

Der von Buddha gelehrte Weg, der zu diesem Ziele führt, hat zur Vorbedingung das sittliche Verhalten:

„Sich allem Bösen abwenden,
Sich allem Guten einzig weihn,
Das eigne Herze rein zu glühn:
Das ist der Buddhas Heilsordnung."

(Dhammapada XIV, 5, übers. v. K. E. Neumann).

Das Wissen, das zum Nirvâna führt, wird nicht erreicht durch Spekulieren über abstrakte Begriffe noch durch das Studium der Veden, die dem Buddhismus nicht als heilige Offenbarungsschriften gelten, sondern durch die Meditation. Dieses Ziel läßt der Buddha nie aus dem Auge; er erteilt deshalb seinen Jüngern absichtlich keine Antwort auf viele Fragen, weil ihm dies wertlos erschien für die, die den Pfad zur Erlösung betreten wollen. So wie ein Mann, der von einem Pfeil verwundet wurde, sofort Vorkehrungen trifft, um seine Wunden zu heilen, nicht aber danach forscht, wie der

---

den Yashomitra im Kommentar zum Abhidharmakosha des Vasubandhu (5. Jh. n. Chr.) zitiert:

„sâhaṃkâre manasi na śamam yâti janmaprabandho
nâhaṃkâraś calati hṛdayâd âtmadṛṣṭau ca satyâm,
anyaḥ śâstâ jagati ca yato nâsti nairâtmyavâdî
nânyas tasmâd upaśamavidhes tanmatâd asti mârgaḥ".

„Solange die Selbst-Sucht im Geiste wurzelt kommt der Kreislauf der Existenzen nicht zur Ruhe; die Selbst-Sucht schwindet nicht aus dem Herzen, solange die Ich-Vorstellung vorhanden ist, und weil auf der Welt kein anderer Lehrer ist, der die Nichtexistenz eines Ich verkündet hat, deshalb gibt es keinen anderen Weg zur Erlösung als seine Lehre." (Th. Stcherbatsky „The Soul Theory of the Buddhists". Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie 1919, S. 951.)

Feind aussah, der ihn traf, so soll auch der im Sansâra[1]) leidende Mensch nicht danach fragen, ob die Welt ewig oder nicht ewig, endlich oder unendlich sei, ob der Erlöste nach dem Tode in irgendeiner Form fortlebe oder nicht. Unter Verzicht auf alle Spekulationen soll er seinen Sinn allein auf das richten, was den heiligen Wandel fördert, was zur Erleuchtung und zur Erlösung führt. Buddha beruft sich für seine Lehre nicht auf eine ihm erteilte Offenbarung, sondern begründet ihre Richtigkeit damit, daß ihm die Erkenntnis der Wahrheit durch eigenes Nachdenken aufgegangen sei. Er behauptet, jeder Mensch, der sich sittlich läutere und seine Erkenntnismöglichkeit durch Meditationsübungen hebe, könne gleich ihm die Einsicht in das wahre Wesen der Welt erreichen. Er selbst will nur den Anstoß zu dieser Erkenntnistätigkeit geben und den Weg weisen, welchen sie zu gehen haben. Wenn der Buddha auch den Brahmanen das Vorrecht auf den Alleinbesitz des Wissens bestritt und alle Menschen für gleichberechtigt hielt, den zur Erlösung führenden Pfad zu betreten, so war er doch nichts weniger als ein sozialer Reformator oder ein rationalistischer Aufklärer. Am Kastensystem als einer Institution der Gesellschaft hat er ebensowenig unmittelbar gerüttelt als an dem Glauben an das Vorhandensein überirdischer, wiewohl endlicher Wesenheiten oder an die Macht von Zauber und Weissagungen.

Der Orden der Mönche und Nonnen des Erhabenen breitete sich schnell über ganz Indien aus; um ihn bildeten sich große Gemeinden von Laienanhängern. Mächtige Könige, vor allem der große Ashoka (272—231 v. Chr.) förderten seine Bestrebungen und glaubenseifrige Missionare verbreiteten den Buddhismus nach Ceylon und Hinterindien und später auch nach Ostturkestan, nach China, Japan und Tibet.

Während sich so über Indien eine Lehre verbreitete, die den Veda nicht anerkannte und als heilige Schrift die Reden des Buddha kanonisierte, eine Lehre, die zwar das Kastenwesen nicht direkt aufhob, aber doch den geistigen Vorrang der Brahmanen bestritt und jedem gleicherweise den Zugang zur Erkenntnis erschloß, vollzog

---

[1]) Sansâra (von sam + $\sqrt{\text{sar}}$ „umherwandern") bezeichnet das Wandern aus einem Leben in ein anderes, das sich immer wieder erneuernde weltliche Dasein mit seinen Leiden.

sich auch innerhalb der alten orthodoxen Religion eine gewaltige Umwälzung. Durch ihre zunehmende Herrschaft über immer weitere Teile Indiens, durch den Hinzutritt von Stämmen mit anders gearteten Glaubensformen, durch die systematische Ausbildung des Ererbten und das Aufkommen neuer Ideen nahm sie eine veränderte Gestalt an. Der Brahmanismus wird mehr und mehr zum Hinduismus. Neue Götter treten in den Vordergrund; Brahmâ, der Weltschöpfer, der milde Vishnu, der wilde Shiva und ihre Gattinnen Sarasvatî, Lakshmî und die grausige Durgâ, ferner der elefantenköpfige Ganesha, der Kriegsgott Skanda und eine Reihe anderer finden gläubige Verehrer. Immer mehr werden die Kulte von lokalen Gottheiten, von Heroen und Heiligen arischer und nichtarischer Stämme in den Kreis des neuen Pantheons einbezogen, in die Überlieferung eingeordnet und mit dem Bestehenden verschmolzen. Monotheistische und theopanistische Tendenzen wechseln mit roher Vielgötterei, und Sekten entstehen, die den einen oder anderen Gott, zumeist Vishnu oder Shiva, als den höchsten verehren. Auch das religiöse Ideal erfährt eine Veränderung. War in der ältesten Zeit das Opfer, in den Upanishaden die Erkenntnis das Endziel des religiösen Denkens gewesen, so wird jetzt die hingebende Liebe zu einer bestimmten Gottheit der Gedanke, der die Gemüter der Frommen beherrscht, ohne freilich die beiden anderen zu verdrängen. In den heiligen Schriften dieser Epoche, in den großen Epen Râmâyana und Mahâbhârata und später in den Purânas wuchert üppig eine neue Mythologie, wächst eine neue Welt- und Lebensanschauung. Lehrbücher der Philosophie behandeln metaphysische Probleme; neben Vedânta, Sânkhya und Yoga erfährt die Atomistik (Vaisheshika) und die Logik (Nyâya) ihre systematische Ausbildung. Medizin und Astronomie, Grammatik, Staatskunst und Lebensklugheit, ja sogar die Erotik finden gelehrte Bearbeiter. Die Komplizierung des sozialen Lebens führte zu einer weiteren Ausbildung des Kastenwesens, dem in den Rechtsbüchern eine wissenschaftliche Grundlage gegeben wurde. So wie das Leben, zumal in den volkreichen Städten, an Luxus und Glanz zunahm, so wird auch der Kultus immer reicher und prächtiger. Die neuen Götter erheischen anders geartete Verehrung als die des Veda. Sie haben Idole in großartigen Tempeln und ihr Dienst erfolgt nach einem

zwar vielfach an vedische Vorbilder sich anlehnenden, teilweise aber völlig verschiedenen Ritual, das dann später in den Âgamas und Tantras seinen literarischen Ausdruck findet.

Auch im Buddhismus vollzieht sich mit der Zeit eine wesentliche Entwickelung und Umgestaltung. Die schlichte Lehre des Buddha mit ihrem Verzicht auf die Lösung vieler Rätsel und ihrer weisen Beschränkung auf die sittliche Arbeit am eigenen Selbst genügte nicht den Bedürfnissen der immer größer werdenden Schar seiner Bekenner. Das Aufkommen neuer Gedanken und die Durchtränkung mit den religiösen Ideen der Völker, unter denen der Buddhismus Fuß faßte, führte dazu, daß der alte Bau von einem neuen reichen Überbau umgeben wurde. Der Buddha hatte seine Jünger gelehrt, in steter Selbstzucht für sich selbst die Erlösung zu erlangen; während viele sich nach wie vor treu an diese Lehre des Meisters hielten, war es anderen nicht mehr genug, für sich allein das Heil zu erringen. Sie wollten selbst Kandidaten der Buddhaschaft (Bodhisattva), selbst zukünftige Buddhas werden, um mit allumfassender Liebe allen Wesen die Erlösung zu bringen. Man wollte nicht mehr sich selbst allein auf einem kleinen Wägelchen aus dem brennenden Hause des Weltleids retten, sondern in einem großen Fahrzeug alle anderen Wesen aus uneigennütziger Barmherzigkeit zum Nirvâna fahren. Die Lehre des „Kleinen Fahrzeugs" (Hînayâna) galt als gering, als Vorstufe der neuen Lehre des „Großen Fahrzeugs" (Mahâyâna). Der Buddha hatte in seinen Predigten keine Aufklärung gegeben über die höchsten Dinge und über das Absolute. Jetzt konnte man sich nicht bescheiden, sich von diesen Problemen fernzuhalten. Eine Reihe von philosophischen Systemen suchen diese Fragen zu lösen, die Lücken zu ergänzen, die der Erhabene offen gelassen hatte. Wenn die Welt des Leids der Vergänglichkeit angehört, das unbeschreibliche Nirvâna allein ewig und unvergänglich ist, dann ist das Nirvâna das Absolute, die Erscheinungswelt nur ein täuschender Traum für den Erwachten, nur eine trügerische Verhüllung des allem zugrunde liegenden, all-einen Nirvâna. Wenn der Buddha im Zustand der seligen Ruhe das Nirvâna ist, dann ist er als irdische Persönlichkeit nur eine zeitliche Ausstrahlung desselben, nur eine irdische Verkörperung der Wahrheit, die schon auf Erden die Loslösung vom

empirischen Ich erreicht hat. Dann ist er die ewige Weltordnung überhaupt, die allem zugrunde liegt und innerhalb der sich der ganze Weltprozeß abspielt. So wurde die Lehre des Buddhismus durch Ausbau und Überbau im Mahâyâna zu einem Theopanismus, zu einer Mystik, die das Transzendente durch Spekulationen zu erreichen sucht.

Das Herzensbedürfnis des Menschen, höhere Mächte über sich zu wissen, von denen er Hilfe erbitten kann, ließ sich an derartigen metaphysischen Konzeptionen nicht genügen. Die Bodhisattvas sind in den höheren Welten wohnende, übermenschliche Wesen, die auf Grund ihrer Erkenntnis für die Buddhawürde und für das Eingehen in das Nirvâna reif geworden sind, aber aus Mitleid mit der leidenden Menschheit vorläufig darauf verzichten. Ihnen naht man sich mit Glauben und Hingebung, um sie in Not und Bedrängnis anzuflehen. Auf diesem Wege fanden theistische und polytheistische Züge in den Buddhaglauben Eingang. In immer wachsendem Maße paßte er sich den Vorstellungen der Volksmassen an und nahm alles in sich auf, was ihren Inhalt ausmachte. Er kanonisierte ihre Götter, paktierte mit ihrem Kultus und ihrem Ritual und schloß Kompromisse mit ihren Zauberbräuchen, ihrem Reliquiendienst und ihren abergläubischen Praktiken. So sehr diese Assimilation der Verbreitung des Buddhismus auch zunächst nützte, auf die Dauer förderte sie seinen Zerfall. Er hatte sich so sehr mit dem Glauben und Kult der Stämme, unter denen er lebte, identifiziert, daß er dem Ansturm einer Gegenreformation, welche alles, was darin wertvoll war, aufnahm, aber zugleich auch ein außerordentlich reges eigenes geistiges Leben hatte, auf die Dauer nicht zu widerstehen vermochte.

Die Renaissance der brahmanischen Religion setzte im 8. Jahrhundert ein mit der Wirksamkeit Kumârilas, der „zum Monde der Herbstvollmondnacht für den Ozean der Regeln des vedischen Rituals“ wurde. Indem dieser die von der Mîmânsâ gelehrte spekulative Theologie des Werkdienstes neu begründete, verhalf er der brahmanischen Ordnung der Kasten und Lebensstadien im Kampfe gegen die Buddhisten zum Siege. Nach ihm sanktionierte dann Shankara (9. Jh.) die bestehenden Kulte und Bräuche als „niederes Wissen“ und lehrte über diesem das „höhere Wissen“

der Erkenntnis von der illusorischen Beschaffenheit der Welt und der All-Einheit des transzendenten Brahma in seinem Kommentar zu den Brahma-Sûtren. Anknüpfend an die Lehre der Upanishaden und der Bhagavadgîtâ, die er von seinem Standpunkte auslegte, und die Errungenschaften der buddhistischen Erkenntnistheorie für sein System benutzend, verkündete er die Lehre von der Mâyâ und dem Absoluten, die auf das indische Geistesleben bis auf den heutigen Tag von ungeheuerem Einfluß gewesen ist. Sein philosophisches System und seine energische Verteidigung der Rechtgläubigkeit zog die indischen Denker so in seinen Bann, daß dadurch nach und nach Indien der Lehre des Veda wiedergewonnen wurde.

Langsam erlosch der Buddhismus in seinem Heimatlande. Daß der Prozeß seines allmählichen Verschwindens sehr lange gedauert hat, ergibt sich daraus, daß noch um 1500 die Buddhisten in Bengalen eine gewisse Rolle spielten. Die Vertreibung des Buddhismus scheint in der Hauptsache ohne Blutvergießen vor sich gegangen zu sein, doch haben die Hindus zweifellos dabei auch allerlei Verfolgungen und Schikanen angewandt.[1]) Heutzutage finden sich spärliche Überreste des Buddhismus auf dem vorderindischen Festlande nur noch im Himâlaya-Gebiet, namentlich in Nepâl, sowie neuerdings auch in Südindien, wo eine von Ceylon ausgehende Propaganda der Lehre des Buddha wieder Eingang verschaffen will. Im heutigen Hinduismus gibt es hingegen vieles, das aus dem Buddhismus übernommen wurde. Buddha selbst gilt als Inkarnation

---

[1]) Vereinzelt finden wir hingegen auch Zeugnisse dafür, daß die Hindus die vedenfeindlichen Ketzer erschlugen; im „Shankaradigvijaya" berichtet Mâdhava (um 1350 n. Chr.) über die Ausrottung des Buddhismus, der König Sudhanvâ habe seinen Leuten geboten: „von der Brücke (des Râma, bei Ceylon) an bis zu den Schneegebirgen (dem Himâlaya) hin, wer die Buddhisten mitsamt Greisen und Kindern nicht erschlägt, soll erschlagen werden", und dieser Befehl soll auch ausgeführt worden sein (Deussen, „Allgemeine Geschichte der Philosophie" I, 3, S. 188) und in dem buddhistischen Shûnya-Purâna des bengalischen Dichters Râmâi Pandit wird erzählt, die Brahmanen hätten die Buddhisten arg gepeinigt; zur Strafe dafür hätten sich die buddhistischen Götter dann als mohammedanische Heilige inkarniert und die Hindus mit Feuer und Schwert verfolgt. (D.C. Sen „History of Bengali Language and Literature" S. 36 f.). — Vergl. auch H. W. Schomerus „Das Ende des Buddhismus in Indien" N. O. 7, S. 30.

des Vishnu, buddhistische Tempel wie der des Jagannâth zu Orissa sind jetzt hinduïstische Heiligtümer, und der in Bengalen von der unreinen Kaste der Doms verehrte Gott Dharma, von dem es in seinem Mantra heißt „seine Gestalt ist das Leere“ (Shûnyamûrti), ist eine Form des Buddha.[1])

Die Lehre Shankaras ließ zwar den Glauben und Kultus der vielen Götter des indischen Pantheons bestehen, ja sie lehrte sogar das Dasein eines höchsten persönlichen Gottes (Îshvara) im Bereiche der Erscheinungswelt der Mâyâ, erkannte dem allen aber doch nur den Wert eines Hilfsmittels zur Erlangung der wahren Erkenntnis zu. Die theistischen Anschauungen, wie sie in den zahlreichen Sekten zu Hause waren, die Vishnu oder Shiva als den höchsten, einen und ewigen Gott betrachteten, wurden durch die Vorrangstellung, welche Shankaras Philosophie genoß, in den Hintergrund gedrängt. Auf die Dauer konnte dieser Zustand nicht diejenigen befriedigen, denen es ein Herzensbedürfnis war, den Glauben an einen persönlichen Gott, der an den Sorgen und Mühen des Menschen teilnimmt und aus Gnade die Erlösung schenkt, als höchste und endgültige Wahrheit hinzustellen. Es traten daher Lehrer auf, welche das alte Evangelium der Bhakti, der Gottesliebe, mit neuer Inbrunst verkündeten und mit gelehrtem Rüstzeug verteidigten. Die vishnuitischen Sektenstifter Râmânuja, Madhva, Nimbârka und Vallabha bekämpften Shankaras System aufs heftigste mit philosophischen Gründen und legten die heiligen Schriften in theistisch-vishnuitischem, realistischen Sinne aus. Unter den Shivaiten stellten Theologen in Kashmîr und im Tamulenlande Lehrsysteme auf, welche Shiva für den höchsten Gott erklärten und den Glauben an ihn als einzigen Heilsweg predigten. Neben dem Vishnuismus und Shivaismus gewann in manchen Landesteilen, namentlich in Bengalen, der Shaktismus an Boden, die Verehrung einer Muttergöttin als höchstem Weltprinzip, die zumeist Durgâ, die furchtbare Gemahlin des Shiva, genannt wird. Ihr Kult, der in den Tantras genannten Schriften beschrieben wird, umfaßt blutige Opfer und laszive Riten, bei denen magische Bräuche, tiefsinnige philo-

[1]) Hara Prasad Shastri „Buddhism in Bengal since the Muhammedan Conquest“ (Journal of the Asiatic Society of Bengal LXIV, 1896, S. 55 ff.).

sophische Konzeptionen und niedere Ausschweifungen zu einem merkwürdigen Gebilde verbunden erscheinen.

Gegen Mißstände im religiösen und sozialen Leben erhoben von Zeit zu Zeit Reformer ihre warnende Stimme. Die Verknöcherung der Religion durch die Vorherrschaft der Brahmanen, die Härte des Kastensystems und unsittliche Riten schrien nach Abhilfe. Heilige wie Râmânanda und Caitanya und gottbegnadete Dichter wie Tulasîdâs lenkten die Religiosität in neue Bahnen und eröffneten dadurch, daß sie dem Volke in seiner Sprache predigten, auch den Ungelehrten den Weg zum Heil. Der Kampf gegen das orthodoxe Kastensystem, das manche Sekten dadurch illusorisch zu machen versuchten, daß sie es bei den Mitgliedern ihrer Gemeinschaft oder ihres Ordens außer Kraft setzten, hatte die Bildung von Religionsgemeinden zur Folge, die sich, wie die Lingâyats, außerhalb des sozialen Systems des rechtgläubigen Hindutums stellten. Auch sonst sind bis zum heutigen Tage unter den Hindus Sekten gegründet worden, die in einem mehr oder weniger wesentlichen Punkte ihren besonderen Lehren und Gebräuchen folgen und sich dadurch von der Mehrzahl ihrer Landsleute unterscheiden, ohne darum doch eine gemeinsame Basis von Anschauungen und Gebräuchen aufzugeben.

Nichtindische Religionen haben auf den Hinduismus in alter Zeit keinen großen Einfluß ausgeübt. Weder Eroberer wie die Griechen, Skythen, Hunnen, noch auch friedliche Einwanderer wie die Parsen und die Juden haben eine dauernde nennenswerte Änderung in den Glaubensvorstellungen der Hindus hervorgerufen. Bedeutsam wurde hingegen für die Entwickelung des indischen Geisteslebens das Vordringen der Mohammedaner, das um das Jahr 1000 in großem Umfange einsetzte und zur Gründung mächtiger muslimischer Reiche führte. Ein beträchtlicher Teil der indischen Bevölkerung wurde zum Islam bekehrt, wiewohl nicht gänzlich dem Glauben seiner Väter entfremdet, da viele Anschauungen und Gebräuche auch nach dem oft erzwungenen Übertritt zur Lehre des Propheten bewahrt blieben. Auf die Religion der Hindus selbst hat der Islam in mannigfacher Weise eingewirkt: so verehren die Hindus die Gräber mohammedanischer Heiliger wie die ihrer eigenen. Wiederholt traten Versuche zutage, die Gegensätze zwischen

Islam und Hinduismus zu mildern und beide zu verschmelzen. Unter der Ägide von Kabîr und später von Nânak, dem Stifter des Sikhismus, entstanden Religionsgemeinden, welche die Einheit von Allah und Râma lehrten. Derartige unifizierende Tendenzen fanden vereinzelt auch bei islamischen Herrschern Unterstützung, so bei Kaiser Akbar und bei seinem Urenkel Dârâ-shekoh; sie sind auch in der Gegenwart des öfteren hervorgetreten in Zeiten nationaler Begeisterung, doch haben sie bisher den großen religiösen und kulturellen Gegensatz zwischen den Anhängern beider Religionen nicht überbrücken können.

Das Christentum, das der Legende nach schon vom Apostel Thomas in Indien gepredigt worden sein soll, besaß jedenfalls in den letzten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends in Südindien Anhänger, die ihre Eigenart bis zum heutigen Tage bewahrt haben. Eine oft erörterte Frage ist es, ob die Lehren dieser christlichen Gemeinden auf die südindischen vishnuitischen Theologen Râmânuja, Madhva und ihre Nachfolger von Einfluß gewesen sind. Wenn die Lehren dieser Männer von der Heilsgewinnung durch gläubiges Sichverlassen auf Gott und manche andere Einzelheiten auch eine große Ähnlichkeit mit den entsprechenden christlichen Anschauungen aufweisen, so wäre es heute doch verfrüht, eine Abhängigkeit des Hinduismus vom Christentum anzunehmen, da es sich hier sehr wohl um Parallel- und Konvergenz-Bildungen handeln kann, die aus ähnlichen Voraussetzungen entstanden, ähnliche Ergebnisse zeitigten. Unzweifelhaft stark ist hingegen der christliche Einfluß, seitdem die europäischen Kolonialmächte in Indien Niederlassungen und Missionen begründet haben, vornehmlich seit dem Beginn des vorigen Jahrhunderts. So gering an sich auch die Zahl der Hindus ist, die sich zum Christentum bekehrten, so hat dieses doch indirekt auf ihre religiösen Anschauungen eingewirkt. Die Bekanntschaft mit dem Christentum und der Kultur des Westens führte zur Durchführung notwendiger Reformen, der Kampf gegen die Mission zur Neubelebung der indischen Religiosität und zu Versuchen, auch über die Grenzen Indiens hinaus die Lehren des Hinduismus zu verbreiten.

II

DIE GEGENSTÄNDE DES RELIGIÖSEN DENKENS

Im Mittelpunkt jeder Religion steht das, von dem sich der Mensch in seinem Sein und Tun abhängig fühlt, mag dies eine Vielheit unbelebter Dinge, irdischer und überirdischer Wesenheiten sein, ein persönlicher Gott, zu dem er sich in den Schauern der Andacht erhebt oder ein transzendentes Absolutes, das er in der Vertiefung als mit sich selbst eins erkennt. Die Darstellung einer so vielgestaltigen Religion wie des Hinduismus wird deshalb am besten ausgehen von einem Überblick über die zahllosen Objekte des religiösen Denkens und diese, von den niedrigsten bis zu den höchsten fortschreitend, zu schildern suchen. Eine derartige Übersicht gibt zugleich auch besser als irgend etwas anderes eine Vorstellung von dem Wesen des Hindutums, denn nirgend gilt Schillers Wort: „In seinen Göttern malt sich der Mensch" so sehr als in Indien.

A. DAS UNBELEBTE

1. DIE UNBELEBTE NATUR

Die materielle Welt besteht nach indischer Vorstellung aus fünf Elementen: Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther (Âkâsha). Unter Luft ist die bewegte Luft, also der Wind zu verstehen. Der Âkâsha ist der alldurchdringende Raum, der als ein feiner, unsichtbarer Stoff vorgestellt und als der Träger des Schalls angesehen wird.

Die fünf Elemente werden wie die Naturerscheinungen selber zu bestimmten Gottheiten in Beziehung gesetzt. Natürlich erhebt sich dann die Frage, in was für einem Verhältnis die Götter zu den ihrer Herrschaft untergebenen Objekten stehen. Die Ansichten hierüber differieren bei den Hindus entsprechend ihrem philosophischen Bildungsgrad. Nach der von Shankara vertretenen Anschauung sind die Götter geistige Wesen, die kraft ihrer besonderen Herrschermacht das Vermögen haben, sowohl als das Selbst einer bestimmten Naturerscheinung (z. B. des Lichts) zu verharren als auch nach Belieben diese oder jene Individualität anzunehmen. Die Götter fungieren als Vorsteher und Lenker der einzelnen Elemente und Organe des Körpers, und wenn diese auch zu ihrer Verrichtung an sich selbst tüchtig sind, so sind sie dies doch nur wie der Wagen, der noch von einem Ochsen gezogen werden muß; doch nehmen die Götter hierbei nicht teil an den äußeren Affektionen, von welchen die Elemente, Organe usw. betroffen werden.[1])

Diese philosophische Theorie über das Verhältnis der Gottheiten zu ihren materiellen Substraten tritt zumeist freilich nicht deutlich in Erscheinung, indem die Götter bald mit den Objekten ihrer Herrschaft geradezu identifiziert, bald wieder ganz losgelöst von diesen als individuelle Personen behandelt werden.

Die folgende Übersicht wird selbst am besten zeigen, wie die Inder die unbelebte Natur zum Gegenstand religiösen Denkens gemacht haben.

Die nahrungspendende, lebengebärende, freundliche Mutter Erde gilt allen Indern als Heiligtum. Arier und Draviden verehren sie unter den mannigfachsten Namen (Bhûdevî, Dhâtrî, Basumatî, Prithivî). Schon der Atharva-Veda weiht ihr einen gewaltigen Hymnus (12, 1) und preist sie als „die alltragende, schätzebergende Unterlage, die Herberge der Kreatur, die allgebärende Mutter der Kräuter“, die, ein Muster von Gleichmut und Geduld, die Guten und die Bösen in gleicher Weise trägt. Mannigfache sakrale Handlungen werden auf ihr vorgenommen. Der Sterbende und die Gebärende werden auf die Erde gelegt. Jung vermählte Paare sollen drei Nächte auf der Erde schlafen. Im Panjâb läßt man der Göttin

---

[1]) Deussen, System des Vedânta, S. 69 f.

zu Ehren die ersten fünf Ströme Milch einer Kuh, die zum ersten Male gemolken wurde, auf den Boden fallen; dasselbe geschieht mit dem ersten Tropfen bei jeder Melkung. Der Staub der Erde gilt als reinigend und glückverheißend: das Kochgeschirr wird mit ihm gesäubert, der Asket reibt sich mit ihm ein, um böse Geister zu vertreiben. Der Landmann speziell huldigt der Erde durch zahlreiche Zeremonien; das Säen und Ernten wird durch feierliche Riten begangen. Das große Fest der Erde in Bengalen findet am ersten Tage des Monats Âshâdha statt. An diesem Tage menstruiert, so glaubt man, die Göttin. Pflügen und Säen darf daher an ihm nicht stattfinden. Am vierten Tage danach wird dann in jedem Hause ein oben mit Zinnober beschmierter Stein als Symbol der Erde aufgerichtet, von der Hausfrau mit Gelbwurz-Wasser gebadet, mit Blumen geschmückt und mit Spenden von Betel, Milch und dergleichen bedeckt. Diese Zeremonie wird vorgenommen, weil nach indischer Anschauung eine menstruierende Frau als unrein gilt, bis sie am vierten Tage gebadet hat.[1])

Die Berge sind die Herrschaftsgebiete mächtiger Gottheiten. Im Mittelpunkt der Welt liegt der fabelhafte Meru, um den sich Sonne, Mond und Sterne drehen und auf welchem die Götter wohnen. Hier ist Vaikuntha, das Paradies Vishnus, und der Kailâsa, der Bergessitz des Shiva. Südlich vom Meru liegt der Himâlaya, der „Wohnsitz des Schnees", personifiziert als Himavân, der Vater von Pârvatî, der „Bergestochter", der Gattin Shivas. An Größe und Ansehen steht hinter dem Himâlaya zurück das Vindhya-Gebirge, das Hindostân vom Dekhan trennt. Früher soll der Vindhya, erzürnt darüber, daß die Sonne ihn nicht wie den Meru umkreise, sich erhoben haben, um Meru und Himâlaya zu übertrumpfen. Da sandten die Götter den nach Süden wandernden Weisen Agastya, der den Berg bat, sich niederzubeugen und nicht zu wachsen, damit er bequem nach dem Süden gelangen könne, und in dieser Stellung zu verharren, bis er zurückgekehrt sei. Der Berg gehorchte und Agastya ging über ihn hinüber, kehrte aber nie wieder aus dem Süden zurück, so daß der Vindhya seitdem gezwungen war, seine geringe Höhe beizubehalten. Neben diesen Bergesriesen erfreuen sich auch

---

[1]) Census 1901, VI, Bengal, S. 189.

kleinere Berge göttlicher Verehrung. Der Govardhana bei Mathurâ ist dem Krishna heilig, der ihn einmal eine Woche lang mit seinem Finger emporgehalten haben soll, um die Bewohner von Brâj vor Stürmen zu schützen. Der Fels Dharmashîlâ bei Gayâ soll von den Göttern dorthin gesetzt worden sein, um den Ortsdämon Gayâsura niederzuhalten.[1]) Die Hügel des Goghar im Staate Mundi genießen dieselbe Reputation wie unser Brocken in der Walpurgisnacht; im September geben sich hier alle Geister, Zauberer und Hexen von Indien ein Stelldichein. Arische und dravidische Stämme verehren eine Reihe von Berggottheiten lokalen Charakters und errichten ihnen auf ihren Bergen Heiligtümer.

Eine hübsche alte Sage berichtet über die Entstehung der Berge: „die Berge waren (zu Anfang) geflügelt; sie flogen umher und setzten sich hin, wo sie irgend wollten. Die Erde aber schwankte da hin und her. Indra schnitt ihnen (den Bergen) die Flügel ab und machte dadurch die Erde fest. Die Flügel wurden zu den Gewitterwolken; darum schwimmen diese immer zum Gebirge hin".[2])

Von Natur merkwürdig geformte Steine werden als Wohnsitze von Geistern oder als die Erzeugnisse übernatürlicher Wesen angesehen. Sie werden als Fetische verehrt, ihnen wird die Kraft, Krankheiten zu heilen, zugeschrieben. Der eigentümliche Spiralen und Vertiefungen aufweisende, dunkle poröse Shâlagrâma-Ammonit, der im Flusse Gandakî gefunden wird, gilt als Sinnbild des Vishnu. Dem Shiva heilig sind aufrechtstehende, nach oben sich zuspitzende weiße Steine (Linga), die das männliche Glied symbolisieren und denen vielfach als Komplement eine Schale, welche die Yoni, d. h. den Mutterschoß, bzw. Shivas Gattin Durgâ repräsentiert, beigesellt wird. Beachtenswert ist, daß Linga und Yoni für den Hindu zumeist keinerlei erotische Assoziationen mehr hervorrufen; sie sind zu allgemein verbreiteten Sinnbildern geworden, deren eigentliche Bedeutung man wohl kennt, an die man aber nur selten noch denkt. Hingegen finden wir an manchen Orten auch wieder einen Phalluskultus, der den Charakter eines Befruchtungszaubers

---

[1]) Die Legende wird erzählt von Râjendralâla Mitra „Buddha Gaya", S. 9 ff.

[2]) Maitrâyanî Sanhitâ 1, 10, 13 (L. v. Schroeder, Indiens Literatur u. Cultur, S. 142).

trägt: Frauen hoffen durch die einem künstlichen Phallus erwiesene Verehrung und durch intime Berührung desselben ihren Schoß fruchtbar zu machen. Mancherorts werden Steine verehrt, die den Eindruck erwecken, als hätten sich in ihnen die Fußstapfen eines Gottes oder Heiligen der Ewigkeit erhalten (z. B. das berühmte Vishnupada in Gayâ).

Die verschiedenen Metalle und Edelsteine werden in Beziehung zu bestimmten Gottheiten und Planeten gebracht. Auch werden ihnen bestimmte medizinische und überirdische Kräfte zugeschrieben. „Man weiht den Rubin der Sonne, die vollständig fleckenlose Perle dem Monde, die Koralle dem Mars, den fehlerfreien Smaragd dem Merkur, den Topas dem Jupiter, den Diamanten der Venus, den Sapphir dem Saturn, den Hyazinth dem Râhu, das Katzenauge dem Ketu. Wer nun der Reihe nach diesen Angaben entsprechend die genannten Edelsteine anlegt und trägt, dem werden die Planeten günstig."[1]) Merkwürdig ist es, daß bei gewissen Edelsteinen, wie den Diamanten, angenommen wird, daß sie in Kasten zerfallen. So lesen wir in Naraharis Râjanighantu XIII. 178. 180: „Vier Färbungen des Diamanten gibt es: weiß, rötlich, gelb und blauschwarz, mit Bezug worauf die Kenner das wahre Wesen desselben der Reihe nach als das des Brahmanen, Kshatriya, Vaishya, Shûdra bezeichnen. Wenn er je in der bestimmten Kategorie (d. h. der weiße von Brahmanen usw.) getragen wird, so schafft er Ansehen im reichen Maße und höchsten Wohlstand. Außer der Ordnung aber getragen wird er für die Menschen zum Donnerkeil (d. h. vernichtet er sie). Heilvoll nur ist er, wenn er je nach der Kaste angelegt wird . . . Der Diamanten-Brahmane ist das wirksamste unter den Elixieren und gewährt den gleichen Erfolg wie die achtteilige medizinische Wissenschaft, der Kshatriya vertreibt den Männern Runzeln und graues Haar und besiegt den Tod im Nu, der Vaishya verschafft im hohen Grade die Fähigkeit Schätze herbeizuziehen und der Shûdra beseitigt alle Krankheiten."[2])

In der Mythologie spielen eine Reihe fabelhafter Steine eine Rolle.

---

[1]) R. Garbe „Die indischen Mineralien, ihre Namen und die ihnen zugeschriebenen Kräfte", Leipzig 1882, S. 86.
[2]) ib. S. 81.

Der Wunsch-Stein (Cintâmani), der Brahmâ gehört, soll die Kraft haben, alle Wünsche zu erfüllen.

Als der König der Metalle gilt das Quecksilber; aus ihm werden Elixiere hergestellt, welche Krankheiten vertreiben, das Leben verlängern und übernatürliche Kräfte verschaffen sollen. Quecksilber und Talk sollen von Shiva und Pârvatî herstammen: „Als Shiva und seine Gattin gegeneinander in Liebe entbrannten, da entstanden in ihrem Innern geheimnisvoll Talk und Quecksilber.“[1])

Große sakrale Bedeutung hat der Gopîcandana genannte weiße Lehm, der zum Auftragen von Sektenzeichen benutzt wird. Er wird in einem Teich bei Dvârakâ gefunden, wo Krishnas Freundinnen, die Gopîs (Hirtenmädchen) sich aus Schmerz über den Tod ihres Geliebten ertränkt haben sollen.

Die lebenserhaltende und reinigende Kraft des Wassers verleiht diesem den Charakter besonderer Heiligkeit. Namentlich sind es bestimmte Flüsse, denen eine sündentilgende Macht zugeschrieben wird, so die Gangâ (von uns nach dem Vorbild der Griechen Ganges genannt), die Yamunâ (Jumnâ), Narmadâ (Nerbudda), Kauverî, Godâvarî, Sarasvatî, Shatadru (Satlej), Sindhu (Indus), Gandakî. Die Heiligkeit eines Flusses steigert sich an den Stellen, wo er mit andern heiligen Strömen sich vereinigt. Wie allbekannt, steht seit alters die Gangâ bei allen Hindus in höchster Verehrung. Sie soll in ihrem Laufe alle drei Welten durchfließen: den Himmel (als Milchstraße), die Erde und die Unterwelt. Mit ihr beschäftigen sich mannigfache Sagen. Sie entquillt dem Fuß des Vishnu. Infolge der Bußübungen des Heiligen Bhagîratha soll sie dann auf die Erde herabgeflossen sein, um die Asche der 60000 Söhne des Königs Sagara zu reinigen, die durch die übernatürliche Macht des Weisen Kapila getötet worden waren. Um die Gewalt ihres Herabfalls zu dämpfen, fing sie Shiva in seinen Haarflechten auf, von wo sie dann in mehreren Strömen herabfloß. Ihre Herabkunft störte den Weisen Jahnu in seinen Meditationen; er trank deshalb den Fluß auf, erlaubte ihm dann aber wieder aus seinem Ohre herabzuströmen. Die heiligsten Stätten an der Gangâ sind: ihre Quelle (Gangodbhava), das sogenannte Gangâtor (Gangâdvâra, das heutige

---

[1]) ib. S. 64.

Hardvâr), die fünf Ghâts bei Benares, ihr Zusammenfluß mit der Yamunâ und der (nach indischer Vorstellung unterirdisch sich mit ihr vereinigenden) Sarasvatî in Prayâga (Allahâbâd) und der Ort, wo sie in den Ozean (den Golf von Bengalen) fließt. Hierhin pilgern alljährlich viele Tausende von Wallfahrern, um in den heiligen Badeplätzen (Tîrtha) Befreiung von Schmerz, Unglück und Sünden zu suchen. Die reinigende Kraft des Ganges verstärkt sich zu bestimmten, astrologisch feststellbaren Zeitpunkten, an denen dann besonders viele Menschen Gaben und Spenden in den Fluß werfen. Dabei werden bestimmte Zeremonien von einer besonderen Brahmanenklasse, den Gangâputras, ausgeführt.

So wie der Christ auf die Bibel, der Mohammedaner auf den Korân schwört, so leistet der Hindu seinen Eid auf Gangeswasser. Den Tod sucht der Hindu, wenn möglich, in der Nähe des heiligen Flusses zu finden; vielfach schleppen sich alte oder kranke Leute meilenweit zu ihm, um in seiner Nähe zu sterben und sündenfrei zu werden. Die Gebeine der Toten, die gern an den Ufern heiliger Flüsse verbrannt werden, werden mit Vorliebe in den Ganges geworfen. Gewisse Asketen üben am Ganges eine besondere Art von Bußübungen (Jalsai) aus, indem sie im Monat Mâgha nackt auf einem über den Fluß herüberragenden Vorsprung sitzen und dort so lange beten und meditieren, als es ihnen bei der Kälte möglich ist.

Besonders ausgeprägt ist die Flußverehrung im Panjâb, wo sich viele Tausende im Census als „Daryâ-Sevaks" (Flußverehrer) eintrugen. Zumeist ist es der Indus, dem diese Personen ihre Huldigungen darbringen. Sie bringen ihn zusammen mit dem Heiligen Vadheralâl, der in alter Zeit sich aus dem Indus erhob, um die Hindus gegen die mohammedanischen Eroberer zu schützen. Die Nachkommen desselben, die sog. Thakkars, sind die Seelsorger der Daryâ-Sevaks. Der Kultus besteht darin, daß die Thakkars am Ufer des Flusses bzw. vor einem mit seinem Wasser gefüllten Gefäß sitzen und heilige Sprüche murmeln. Des Abends lassen die Frommen kleine Schilfflöße mit Lichtern im Flusse schwimmen, des Morgens wird ein Gefäß mit Blumen, Wohlgerüchen und Süßigkeiten unter Absingung von Hymnen in den Fluß geworfen.

Im Gegensatz zu den bisher genannten Strömen gelten andere als unheilvoll, so die Vaitaranî bei Orissa, die in der Unterwelt der

indische Styx ist. Der Fluß Karamnâsa im Distrikt Mirzapur zerstört bei dem, der ihn berührt, alle guten Werke (daher sein Name: Karmanâsha „Werkzerstörung").

Manche Mineralquellen, Wasserfälle und Seen erfreuen sich göttlicher Verehrung, so der Mânasa-See im Himâlaya, der Pushkara-See in Râjputâna, an welchem der einzige Tempel des Brahmâ liegt u. a. Den Sikhs gilt als besonders heilig der „See der Unsterblichkeit" (Amritsar), an dem sich die Stadt gleichen Namens und der goldene Tempel dieser Sekte befindet. Die Entdeckung der wunderwirkenden Kraft dieses Sees ging nach der Legende folgendermaßen vor sich. Der König Râg verheiratete eine seiner Töchter mit einem Aussätzigen, da er ihr zürnte, weil sie Gott höher stellte als ihren Vater. Die arme Frau erfüllte treu alle Pflichten gegenüber ihrem Gatten. Als sie einmal von ihm gegangen war, um etwas zu besorgen, bemerkte der Kranke, der am See wohnte, daß schwarze Krähen, nachdem sie im Teich gebadet hatten, weiß wurden. Darauf stieg er selbst in das Wasser und wurde gesund. Als seine Frau zurückkehrte, erkannte sie ihn zuerst nicht wieder. Dem Heiligen Guru Râmdâs, der hinzugekommen war, gelang es jedoch bald, sie von dem Gesundwerden ihres Gatten zu überzeugen, indem er auf einen Aussatzfleck hinwies, der auf dem Daumen des Mannes zurückgeblieben war, weil das Wasser diese Stelle zufällig nicht benetzt hatte. Fortan wurde dieser See ein Sammelpunkt von Wallfahrern und der Mittelpunkt der Religionsgemeinde der Sikhs.

Das Graben von Brunnen ist ein heiliges Werk, das unter feierlichen Riten vollzogen wird.

Eine Reihe von mythologischen Personen sind mit dem Wasser verknüpft, so vor allem ihr Beherrscher, der Gott Varuna, der in Bengalen mit Koila Bâbâ identifiziert wird, sodann auch zahlreiche Lokalgottheiten und Heilige, wie der islamische Pîr Khvâja Khidr, der auch von den Hindus verehrt wird.

Das Feuer ist den arischen Indern von jeher heilig, sein Kultus geht wohl schon in vor-vedische Zeiten zurück. Im Veda wird es als der Gott Agni anthropomorphisiert, allerdings in so geringem Maße, daß die eigentliche Bedeutung überall deutlich hindurchschimmert, wenn es z. B. heißt, die beiden Reibhölzer (Arani), aus denen es erzeugt wird, seien Agnis Eltern, das obere sein Vater,

das untere seine Mutter, wenn von ihm gesagt wird, er verschlänge sie nach seiner Geburt oder wenn er als der Gast in allen menschlichen Behausungen bezeichnet wird. Das ganze Tun des Menschen von der Geburt bis zum Tode ist vom Feuerkultus begleitet. Als Hausfeuer, Opferfeuer und Zauberfeuer dient es dem Kochen der Speise, der Darbringung von Opfern an die Götter, und dem Schutze vor bösen Geistern. Das komplizierte Ritual der vedischen Zeit ist zwar heute nicht mehr allgemein üblich, doch gibt es auch jetzt noch orthodoxe Brahmanenfamilien, sogenannte Agnihotrîs, welche die alten Bräuche befolgen. Bei ihnen findet sich noch die Sitte, daß der Brahmane mit seiner Frau dreimal täglich zu beiden Seiten des Herdes sitzt und unter Rezitation von heiligen Sprüchen Ghî (Schmelzbutter) in das Feuer gießt. Diese Zeremonie wird das ganze Leben hindurch geübt, bis einer von dem Paare stirbt. Das Feuer darf nie erlöschen. Geschieht dies doch durch einen unglücklichen Zufall, so ist es unter bestimmten Begehungen zu erneuern. Bei allen Hindus dient das Feuer zur Verbrennung der Toten und zu Sünden tilgenden Reinigungsakten. Die Göttlichkeit des Feuers zeigt sich auch darin, daß es zu Ordalen benutzt wird. Wird ein Licht des Abends in ein Zimmer gebracht, so erheben sich die Anwesenden und verbeugen sich vor ihm. Die Anhänger Kabîrs und anderer Sekten, welche keine Idolatrie treiben, verehren die Flamme als Symbol Gottes und bringen ihr ihre Opfergaben dar.

Der Wind wird von dem Windgott Vâyu oder den scharenweis auftretenden Sturmgeistern, den Maruts, hervorgerufen, gelegentlich auch von besonderen Dämonen lokalen Charakters. Als Weltlebensodem wird Vâyu in Beziehung gesetzt zu dem Winde im Körper, zu dem Lebenshauch (Prâna), der durch den Atmungsprozeß das Funktionieren der Organe des Leibes ermöglicht.

Die atmosphärischen Erscheinungen unterstehen dem alten Gewittergott Indra, der seinen Bogen als den Regenbogen an den Himmel gesetzt hat. Mannigfache Zauberriten werden angewandt, um ausbleibenden Regen herbeizurufen oder allzureichlich strömenden Regen zum Aufhören zu bringen.

Der Himmel wird im Veda als ein Gott Dyaus pitar (Vater Himmel, vgl. den griechischen Zeus, den lateinischen Jupiter) vorgestellt, der zusammen mit der Mutter Erde die Welt erzeugt haben

soll. Von dieser alten Gottheit geben uns freilich nur fast verklungene Erinnerungen Kunde. Ebenso beansprucht auch Ushas, die vedische Göttin der Morgenröte, im heutigen Hinduismus keinen bedeutenden Platz mehr. Hingegen stehen die einzelnen Himmelerscheinungen, vornehmlich die Himmelkörper, nach wie vor im Mittelpunkt des religiösen Denkens.

Die Sonne, „das Auge der Welt", wird in mannigfacher Weise personifiziert, als Sûrya (Sûraj), als der Boram der Oraos, Bero der Khariyas usw. Auf einem von sieben Rossen gezogenen Wagen vollendet der Sonnengott seine Fahrt. Zahlreiche Riten knüpfen sich an seinen Kultus. Der Sonne zugewandt sprechen die Brahmanen bei ihrem Morgenbad eine heilige Vedastrophe. An dem der Sonne geweihten Tage, dem Sonntag, wird kein Salz genossen, in Bengalen auch vielfach weder Fleisch noch Fisch. Neugeborene Kinder werden einige Zeit nach der Geburt feierlich den Strahlen der Sonne ausgesetzt, welche Zeremonie „Sûryadarshana" genannt wird.

Der Mond, Candra, wird in nahe Beziehung zu dem Rauschtrank Soma gebracht, so daß er auch nach ihm genannt wird. Auf einem von zehn Rossen, nach anderen von Rehen gezogenen Wagen besucht er in dem gleichen Turnus innerhalb eines Monats immer wieder dieselben Sternbilder, seine Gattinnen, die Töchter des Rishi Daksha. Früher war er so einseitig verliebt in Rohinî, die vierte von seinen siebenundzwanzig Frauen, daß er die anderen vernachlässigte. Als die Ermahnungen seines Schwiegervaters ihn nicht zur Pflicht zurückführten, sprach dieser über ihn einen Fluch aus, durch welchen er schwindsüchtig wurde. Die Bitten der Frauen bewogen Daksha dazu, seinen Fluch, den er nicht unwirksam machen konnte, dahin zu verändern, daß die Schwindsucht nur periodisch in die Erscheinung treten sollte. Daher ist heutzutage der Mond nur eine Zeitlang voll und zeigt perpetuierlich Zu- und Abnahme. Über die Herkunft der Flecken auf dem Monde existieren viele Legenden. Nach der einen soll Brihaspati den Candra in flagranti mit seiner Frau ertappt und auf ihn sein noch vom Gangesbade feuchtes Lendentuch geworfen haben, das noch heute auf dem Monde zu sehen ist. Nach einer anderen Erzählung ist das, was wir den Mann im Monde nennen, das Bild eines Hasen,

der zum Lohn für seine guten Taten hier verewigt wurde. Der Mond gilt als der Aufenthaltsort der „Väter“, der Geister der Vorfahren, und derjenigen Seelen, die nach dem Tode hier eine kurze Zeit der Seligkeit genießen, um nachher wieder zur Erde zurückzukehren. Mannigfaltige Gebräuche knüpfen sich an die Verehrung des Mondes. Das Neugeborene wird am dritten Tage der dritten lichten Monatshälfte, welche auf die Geburt folgt, dem Schutze des Mondes empfohlen. Zu bestimmten Zeiten verleiht der Mond bestimmten Dingen besondere Kräfte. Speise, die im September auf dem Hausdach den Strahlen des Vollmondes ausgesetzt worden ist, wird als Mittel zur Verlängerung des Lebens genossen. Wenn unter dem Vollmond des Monats Âshâdha ein Regentropfen in eine Muschel fällt, so entsteht dadurch eine Perle.

Die fünf mit unbewaffnetem Auge sichtbaren Planeten gebieten über die Wochentage und spielen in der Astrologie eine große Rolle. Es sind dies: der unheilvolle, langsam schreitende Saturn (Shani), der weise Götterlehrer Jupiter (Brihaspati), der kriegerische böse Mars (Mangala), der freudige, liebliche Shukra, der Lehrer der Dämonen, der unserer Venus entspricht, und der verständige Merkur (Budha). Sonnen- und Mondfinsternisse werden von den Hindus ebenso gefürchtet wie von anderen Völkern. Bäder in heiligen Flüssen und andere Riten müssen dazu dienen, ihren unheilvollen Einfluß unwirksam zu machen. Zwölf Stunden vor einer Sonnen- und acht Stunden vor einer Mondfinsternis wird keine gekochte Speise genossen und alle Wasserkrüge werden geleert. Die Entstehung der Finsternisse erzählt folgende Legende: In der Vorzeit waren die Götter und Dämonen übereingekommen, gemeinschaftlich das Milchmeer umzubuttern, um durch diese Prozedur den Unsterblichkeitstrank zu gewinnen. Als dies nach vielen Mühen endlich gelungen war, entstand zwischen ihnen ein gewaltiger Kampf um den Nektar. Um den Göttern zu helfen, nahm Vishnu die Gestalt eines schönen Weibes an, und verblendete dadurch die Dämonen, so daß die Götter den Trank schlürfen konnten. Der Dämon Râhu schlich sich jedoch in Göttergestalt unter die Himmlischen und kostete von dem herrlichen Naß. Sonne und Mond entdeckten ihn und meldeten es Vishnu, der Râhu tötete. Da dieser jedoch durch den Genuß des Nektars unsterblich geworden war,

wurde sein Kopf als Râhu, sein Schweif als Ketu an den Himmel versetzt, wo beide ständig bestrebt sind, sich an Sonne und Mond zu rächen, indem sie Finsternisse hervorrufen. Râhu und Ketu, d. h. der aufsteigende und niedersteigende Knoten, werden von den Indern als Planeten gerechnet und in ihre astrologischen Prophezeiungen einbezogen, so daß die Hindus demnach im ganzen neun Wandelsterne (Sonne, Mond, die fünf vorhin genannten nebst Râhu und Ketu) zählen.

Unter den Fixsternen wird den Zeichen des Tierkreises eine besondere Bedeutung beigemessen. Sie heißen: Mesha (Widder), Vrisha (Stier), Mithuna (Zwillingspaar), Karkî (Krebs), Sinha (Löwe), Kanyâ (Jungfrau), Tulâ (Wage), Vrishcika (Skorpion), Dhanu (Bogen), Makara (Delphin), Kumbha (Krug, also wie das lateinische „Amphora") und Mîna (Fisch). In ähnlicher Weise wie den Planeten wird auch den Tierkreiszeichen eine astrologische Herrschaft über bestimmte Wesen und Dinge zugesprochen.

Für die indischen Sterndeuter sind von hohem Werte ferner die 27 oder 28 Mondhäuser (Nakshatra), d. h. diejenigen Sterngruppen, durch welche der Mond seinen Lauf nimmt. Diese bilden eine Art von lunarem Zodiakus und werden, wie schon erwähnt, mythologisch als die Gattinnen des Candra gedacht.

Manche Fixsterne haben ihre Legende. Die sieben Sterne des Großen Bären sind sieben unter die Sterne versetzte heilige Seher. Der Polarstern Dhruva war ein Enkel des Manu Svâyambhuva, der von seiner Stiefmutter um weltliche Ehren gebracht worden war, und, obwohl ein Kshatriya, durch die Größe seiner Askese zu einem Rishi und als solcher in ihre Nähe an den Himmel versetzt wurde. Canopus ist der göttliche Seher Agastya, das „Südliche Kreuz" der König Trishanku, der, allem Widerstand der Götter zum Trotz, zum Himmel steigen wollte und dann durch das Dazwischentreten Vishvâmitras erreichte, daß er ein Sternbild wurde. Die Plejaden (Krittikâ) sind die sechs Ammen des Kriegsgottes Kârttikeya. Über die Sterne der Nakshatras Ârdrâ und Mrigashîrsha wird berichtet, Brahmâ habe seiner Tochter Sandhyâ Gewalt antun wollen; um sich vor ihm zu retten, habe sie sich in ein Reh verwandelt. Darauf habe Brahmâ sie in der Gestalt eines Hirsches durch den ganzen Himmel verfolgt, bis Shiva mit einem Pfeil dem Hirsch den Kopf

abgeschossen habe. Da habe Brahmâ wieder seine göttliche Gestalt angenommen und Shiva angebetet, der Pfeil und das Hirschhaupt aber seien auch heute noch am Himmel sichtbar.

Kometen sind Vorboten kommenden Unglücks. Meteorsteine finden als Fetische und Idole Verwendung. Ein 1880 in Sîtâmarhi in Bengalen herabgefallener derartiger Stein wird dort jetzt als „Adbhutanâtha" verehrt.

2. WERKE VON MENSCHENHAND

In Indien kann jeder von Menschenhand verfertigte Gegenstand unter gewissen Voraussetzungen Objekt religiöser Verehrung werden. Am Pancamî-Feste, zur Zeit des Frühlingsäquinoktiums, verehrt der fromme Hindu die Werkzeuge, die ihm seinen Lebensunterhalt verschaffen: der Soldat seine Waffen, der Landmann seinen Pflug, der Kaufmann sein Hauptbuch, der Arbeiter in den Jutemühlen Kalkuttas die Glasgower Maschinen, die ihm seinen Erwerb geben. Die Thags neigten sich in früheren Zeiten an jenem Tage anbetend vor der Spitzaxt, mit welcher sie die Gräber ihrer Opfer gruben.

Die Feier des Pancamî-Festes bei den Caprâsîs (Ordonnanzen) der anglo-indischen Regierung, welche bei dem jährlichen Umzug der Behörden von Simla nach Kalkutta die Depeschenkästen zu expedieren hatten und die Beamten bedienten, wird im Census 1901, I, S. 357 folgendermaßen beschrieben:

„Die Zeremonie fand statt auf dem flachen Dach des hohen Gebäudes, in welchem die Bureaux der indischen Regierung untergebracht sind. Die Gläubigen, etwa dreißig an der Zahl, hatten zu ihrem Priester einen panjâbischen Brahmanen bestimmt, der dieselbe Arbeit verrichtete, wie sie selbst. Sie nahmen eine der großen Packkisten, in welchen die Regierungsberichte von Simla nach Kalkutta transportiert werden und drapierten sie mit Blättern und den Zweigen des heiligen Pîpalbaumes. Auf diese Kiste setzten sie einen Depeschenkasten, der als eine Art Altar diente. In die Mitte dieses Altares wurde als Hauptfetisch ein gewöhnliches eng-

lisches Tintenfaß gestellt und um dieses herum wurden die üblichen Schreibutensilien gruppiert: Federhalter, schwarze, rote und blaue Bleistifte, Radiermesser, Briefpapier, Briefumschläge, Briefmarken, Löschpapier, Siegellack usw. — kurz alle die Bureaumaterialien, mit deren Hilfe die Regierungsbeamten ihre Arbeiten verrichten. Das Ganze war mit einem Gewinde von roten Bändern ausgeschmückt. Dem auf diese Weise hergerichteten Fetisch brachte jeder der Verehrer unter tiefen Verbeugungen Reis, Gelbwurz, Gewürze, Pfeffer und andere Erzeugnisse der Erde dar, sowie als Anteil des amtierenden Priesters neun Kupfermünzen. Der Brahmane rezitierte dann einige kabbalistische Formeln, angeblich vedische Texte, von denen jedoch weder er noch die Verehrer ein einziges Wort verstanden. Als die heilige Begehung zu Ende war, vertilgten die Gläubigen ein großes Quantum von Süßigkeiten, für welche die Kosten durch eine allgemeine Subskription von einer Rupie pro Kopf zusammengebracht worden waren. Der Brahmane aß soviel er konnte und die anderen den Rest. Ich fragte meinen Gewährsmann, der seines Zeichens ein kleiner Gutsbesitzer in einem der Bergstaaten in der Umgegend von Simla ist, warum er ein importiertes Tintenfaß verehrt habe, da er doch eigentlich als Landmann einen Pflug als Kultobjekt hätte wählen müssen. Er gab zu, daß hier etwas Ungebräuchliches vorliege, rechtfertigte dieses aber damit, daß er von der Regierung bezahlt werde, daß das Tintenfaß das Emblem der Regierung sei und daß er seinen Pflug in den Bergen zurückgelassen habe. Dies sind die niederen Aspekte des Hinduismus, Überreste magischer Observanzen, die jedoch nicht ungebräuchlich zu werden scheinen.“ —

Eine große Reihe von Geräten und Dingen (heilige Bücher, Rosenkränze u. a. m.) spielen im gewöhnlichen Kultus zu jeder Zeit eine Rolle. Es würde zu weit führen, sie hier einzeln aufzuführen. Wir begnügen uns daher damit, sie bei sich bietender Gelegenheit in anderem Zusammenhang zu erwähnen. Von den heiligen Amuletten und Bildern wird im nächstfolgenden Abschnitt gehandelt werden.

Nach der Lehre orthodoxer indischer Theologen ist der Veda unerschaffen und ewig, er ist nicht eine Ausstrahlung des Absoluten, des Brahma, sondern das Brahma selbst. „Ähnlich also wie der Gott des Spinoza sein Wesen auf zwei verschiedene Weisen darlegt, das eine Mal unter dem Attribute der Ausdehnung, als die ganze körperliche Welt, das andere Mal unter dem Attribute des Denkens als die entsprechende Welt der Ideen, ähnlich sind auch in Indien die Welt und der Veda zwei verschiedene Offenbarungsweisen des einen, ewigen Brahma.“[1]) So wie das Brahma, das wahre Sein der Dinge, selbst transzendent ist, so ist auch das Brahma, welches das reine Sein der Worte ausmacht, jenseits aller Erkenntnis. So wie das Absolute die phänomenale Welt durch die ihm inhärierende Kraft der Mâyâ aus sich hervorruft, so tritt auch das Shabda-Brahma durch seine Kraft, die Parâ Vâk, in die Erscheinung. Auf diese Weise entstehen durch immer weiter gehende Beschränkung und Vergröberung das gegenständliche und das gedankliche Universum, so entstehen auf der einen Seite die Potenzen, welche die Erscheinungswelt bedingen, und auf der anderen die Wortprototypen, die gedanklichen Wortbilder und die artikulierten, ausgesprochenen Laute.

Wenn der Veda ewig ist, dann müssen auch die Laute und Worte in ihm ewig sein, ewig auch der Zusammenhang zwischen einem Wort und seiner Bedeutung. Die im Veda enthaltenen Sanskritausdrücke für alle Dinge sind also nicht von menschlicher Übereinkunft abhängig, sondern jedem Wort inhäriert von Natur seine Bedeutung und zu jedem Ding gehört wesentlich das Wort, das es bezeichnet. Das Wort ist also nicht etwas flüchtig Hingeworfenes, sondern etwas Mysteriöses, das in transzendente Fernen deutet. Durch den Gebrauch gewisser Worte lassen sich daher in überirdischen Sphären bestimmte Wirkungen erzielen, läßt sich ein Einfluß auf überweltliche Wesen ausüben. Seit den ältesten Zeiten haben die Menschen geglaubt, daß man durch Zaubersprüche mit übernatürlichen Mächten und Kräften in Verbindung treten könne. Dieser Glaube spielt im Hinduismus eine ganz hervorragende Rolle.

---

[1]) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 3, S. 398.

Ein Zauberspruch, ein Mantra, ist ein bestimmter, unveränderlicher Lautkomplex, der besondere Wirkungen nur hervorruft, wenn er mit dem richtigen Rhythmus, der richtigen Tonhöhe und der richtigen geistigen Konzentration gesprochen wird. Mantras bestehen aus Worten, die einen verständlichen Sinn ergeben, oder auch aus Silben, für welche die gewöhnliche Sprache keine Äquivalente hat. Da für ein Mantra die festgesetzte Aufeinanderfolge bestimmter Laute wesentlich ist, ist es nur in dieser und keiner anderen Form erfolgreich; durch eine Übersetzung oder Änderung geht es ganz seiner Wirkung verlustig. Ein Mantra ist eben kein Gebet, in dem der Gläubige dem Gott sagt, wessen sein Herz voll ist, sondern eine Formel, die bei zweckmäßiger Anwendung einen überirdischen Kontakt zwischen dem Verehrer und dem zu Verehrenden herstellt. Über die Bedeutung der Mantras ist seit der ältesten Zeit viel spekuliert worden. Von keiner Silbe an Heiligkeit übertroffen wird der uralte Pranava Om. „Er ist der Bogen, auf dem die Seele als Pfeil zu Brahma fliegt, das obere Reibholz, das mit dem Leibe als unterem Reibholze das Feuer der Gottschauung entzündet, der Wagen, der zur Brahmawelt führt."[1]) Über ihn sagt die Mândûkya-Upanishad: „Om! diese Silbe ist die ganze Welt. Ihre Erläuterung ist wie folgt. Das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige, dieses alles ist der Laut Om. Und was außerdem noch über die drei Zeiten hinausliegend ist, auch das ist der Laut Om."[2]) In mannigfacher Weise wird dieses Wort zerlegt. Die Teile, aus denen es besteht, sollen das Verschiedenste symbolisieren. Nach der am meisten verbreiteten Ansicht besteht es aus fünf Lauten: A + U + M + dem Bindu (Punkt, welcher den Anusvâra (Nasal) des M bezeichnet) + dem Nachhall (Nâda). Diese Bestandteile des Om-Lautes sollen die verschiedenartigsten Wesen und Dinge versinnbildlichen, die Veden, die Tageszeiten, die drei Götter Brahmâ, Vishnu, Shiva u. a. m.

Die Tantras kennen noch eine große Reihe andere mystischer Worte, denen eine geheimnisvolle Bedeutung beigemessen ist und die den verschiedensten Gottheiten zugewiesen werden, so „Krîm"

---

[1]) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 2, S. 349.
[2]) Deussen, Sechzig Upanishads, S. 577.

der Kâli, „Ram“ dem Agni, „Hrîm“ der Mâyâ, „Vam“ dem Varuna, „Yam“ dem Vâyu, „Ham“ dem Shiva, „Lam“ dem Indra[1]) usw.

Verständlicher sind andere heilige Formeln, die einen sprachlich erklärbaren Sinn ergeben. So heißt das Mantra vishnuitischer Sekten „Om Râmâya namaḥ“ (Om, dem Râma Verehrung), oder „Shrî Krishnaḥ sharanam mama“ (der heilige Krishna ist meine Zuflucht), oder „Om namo Bhagavate Vâsudevâya“ (Om, Verehrung dem erhabenen Vâsudeva), das shivaitischer Religionsgemeinden „Shivâya namah“ (Verehrung dem Shiva) oder „Shivo 'ham“ (Ich bin Shiva). Derartige Mantras werden dem Hindu bei seiner Jünglingsweihe oder bei seinem Eintritt in einen religiösen Orden von seinem Seelsorger in das Ohr geflüstert; er hat sie geheimzuhalten und über sie jeden Tag zu meditieren.

Länger und eindeutiger hinsichtlich ihrer Wirkungsart sind andere Mantras, die sich lobpreisend und bittend an bestimmte Gottheiten wenden und bei besonderen Gelegenheiten anzuwenden sind. Dazu gehört die Gâyatrî (Sâvitrî), das heiligste aller vedischen Mantras, das die Männer der drei obersten Kasten bei ihren Andachten rezitieren, dessen Verwendung jedoch den Frauen und Shûdras verboten ist. Die Gâyatrî lautet:

Om, bhûr bhuvaḥ svaḥ.
tat Savitur varenyam
bhargo devasya dhîmahi,
dhiyo yo naḥ pracodayât.

In dieser Formel folgen auf den Om-Laut die Namen der drei oberen Welten (Erde, Luftraum und Himmel) und dann die eigentliche Gâyatrîstrophe (Rigveda 3, 62, 10), aus dreimal acht Silben bestehend, welche nach Geldner wörtlich übersetzt lautet: „Diesen erwünschten Glanz (und zugleich: Erleuchtung) des Gottes Savitâ möchten wir besitzen, der unsere Gedanken wecken soll.“ In späterer Zeit ist in diese Verse, die sich an den Sonnengott wenden, viel hineingeheimnißt worden (vgl. z. B. die Auslegung in der Brihadâranyaka-Upanishad 5, 14), auch ist die Interpretation vielfach eine andere, nach dem Gâyatrî-Vyâkarana des Yogî Yâjnavalkya z. B. folgende: „Om. Über den erhabenen Geist des göttlichen

[1]) Das „m“ ist überall wie „ng“ zu sprechen!

Schöpfers von Erde, Luftraum und Himmel laßt uns meditieren; möge er unsere Gedanken (auf die Erlangung der vier Lebensziele) hinlenken!"[1])

Ebenso wie heilige Mantras die Gottheiten symbolisieren und durch geeignete Anwendung den Gläubigen in unmittelbare Berührung mit ihnen bringen können, ebenso vermögen auch *heilige Zeichen* die Erfahrung transzendenter Dinge herbeizuführen. In allen Religionen spielen heilige Zeichen eine bedeutende Rolle, in Indien ist die Wissenschaft von ihnen namentlich in den Tantras systematisch ausgebildet worden. Das männliche Glied, symbolisiert durch das Linga (vgl. S. 42) oder durch einen Stab zwischen zwei Punkten (·|·), ist das Sinnbild Shivas, der Triangel (△, ∧) als Symbol der Yoni (Vulva), das der Durgâ als der lebenspendenden Naturkraft. Der Bindu wird durch einen Kreis (○), der Nâda durch einen wagerechten Strich (—) bezeichnet. Die Verbindung beider Symbole (∩_) ergibt das sogenannte Pillaiyâr-Zeichen, das der fromme Shivait an den Anfang eines Schriftstücks stellt. Die fünf Elemente sind nach dem Kulaprakâsha-Tantra folgendermaßen abzubilden: der Äther als rauchfarbiger Kreis, die Luft als sternförmige Figur mit sechs Ecken und sechs schwarzen Punkten, das Feuer als ein Triangel mit einem Svastika, das Wasser als ein weißer Halbkreis mit zwei Lotussen, die Erde als ein gelbes Rechteck mit acht Donnerkeilen (der Waffe des Indra).

Viele derartige Symbole werden als heilbringende Zeichen bei religiösen Zeremonien mit Wasser in den Sand gezeichnet, auf den Körper gemalt oder tätowiert oder auf Amuletten getragen. Bekannt ist der Svastika (卐), das Hakenkreuz, das bei vielen Völkern als Glückssymbol dient. Zwei übereinanderliegende Quadrate (◇□) bedeuten Himmel und Erde, ein ✳ die acht Himmelsrichtungen, neun Punkte die neun Planeten. Vishnu-Verehrer brennen sich Abbilder des Lotus, des Diskus oder der Keule dieses Gottes als Schutzmittel oder zum Zweck der äußeren Kennzeichnung ihrer Verehrung, ein. Frauen bedienen sich einer Reihe von Zeichen, die sie gegen böse Geister schützen und ihr Eheglück sichern sollen. Ein

[1]) Avalon, Mahânirvâna-Tantra, Introduction S. XC.

Halbmond mit einem Punkt darunter bedeutet Candra mit Rohinî, ein Beispiel treuer Gattenliebe. Das Zeichen [Zeichen] stellt den Zauberkreis um Sitâs Herd dar, der von Râma gezogen wurde, um sie gegen die Angriffe von Dämonen zu schützen.[1])

Auf der Stirn trägt jeder Hindu ein Sektenzeichen. Dieses ist entsprechend der Zugehörigkeit zu den einzelnen Religionsgemeinden verschieden, im allgemeinen besteht es bei den Verehrern des Gottes Shiva in drei wagerechten Strichen aus weißer Asche, bei den Vishnuiten aus zwei an der Nasenwurzel zusammenlaufenden senkrechten Linien von der Form eines U oder Y, die aus weißem Lehm hergestellt und durch rote oder schwarze Punkte oder Striche verziert werden.

Die Namen von Gottheiten werden vielfach mit Farbe an die Wand geschrieben, damit der Verehrer sie stets vor sich hat und immer an sie denkt. Fromme Vishnuiten halten es für besonders verdienstlich, Stirn, Brust und Arme mit dem heiligen Namen zu schmücken. Heilige Sprüche werden in Form von kunstvollen Diagrammen (Yantra) auf Papier, Tierhaut oder Metall geschrieben und wie Götterbilder verehrt. Viel gebräuchlich ist es auch, das segenspendende Mantra in einer metallenen Kapsel (Kavaca, wörtlich Panzer) um den Hals zu tragen.

Die für diese Zwecke angewandte Schrift ist das aus 51 Silbenzeichen bestehende Devanâgarî-Alphabet oder die ihm nahestehenden anderen indischen Schriftarten. Das Sanskrit-Alphabet soll nach der indischen Tradition auf den Weltschöpfer Brahmâ zurückgehen. Die europäische Wissenschaft leitet es von den ältesten semitischen Schriftzeichen her, wie sie sich in den phönizischen Inschriften und auf dem Steine Mesas um 890 v. Chr. finden.[2]) Einen interessanten Versuch, die Devanâgarî-Schrift als eine national-indische Erfindung zu erweisen, unternahm der indische Gelehrte Shamashâstrî.[3]) Er sucht darzutun, daß die meisten indischen Schriftzeichen zuerst Ideogramme zum Zweck der

---

[1]) B. A. Gupte „Notes on Female Tattoo Designs in India". Indian Antiquary 31, 293.

[2]) G. Bühler „Indische Paläographie" G. I. A. Ph. I, 11, S. 17.

[3]) R. Shamashastry 'A Theory of the Origin of the Devanagari-Alphabet' Indian Antiquary 35, 253 ff.

Verehrung und des Ablesens der Namen der Götter gewesen seien, später seien sie dann als Anfangsbuchstaben ihrer Namen verwendet und schließlich auch im täglichen Leben als Zeichen für bestimmte Laute gebraucht worden. Diese Theorie stützt er u. a. damit, daß das indische Alphabet „Devanâgarî" (zur Götterstadt gehörig) heißt und daß der Buchstabe im Sanskrit „Mâtrikâ" genannt wird, was nach Pâninis Grammatik 5, 3, 96 die Abbildung einer Mutter (Göttin) heißen kann. Auf Grund seiner Anschauungen glaubt er dann auch die tantrischen Mantras in der Weise erklären zu können, daß die Zeichen des ursprünglichen Alphabets (es handelt sich dabei um das sogenannte Ashoka-Alphabet, das der heute gebräuchlichen Devanâgarî-Schrift vorhergeht), welche die Laute, aus denen das betreffende Mantra (z. B. „Klîm") besteht, ausdrücken, zusammen ein kleines, primitives Bildchen einer Gottheit (z. B. des Shiva) ergeben. So beachtenswert freilich manches ist, was Shamashâstrî vorbringt, so ist doch seine Theorie zur Erklärung nicht ausreichend.

Die hervorragendsten und eindrucksvollsten Symbole des Transzendenten sind dem frommen Hindu die Götterbilder. Welch ungeheurer Kontrast besteht nicht zwischen den rohen, mit Farbenstrichen beschmierten Steinen, welche der halbwilde Bauer anbetet und den kunstvoll gearbeiteten Kultbildern, die in den Tempeln die Gläubigen erbauen! Und doch verdanken beide Idole demselben Bedürfnis ihre Entstehung, von dem es im Paushkara-Tantra heißt: „Ein Gott, der äußere Gestalt gewonnen, kann nach einer festen Regel verehrt werden, denn der Verstand vermag nicht ein Ding zu erfassen, das keine Gestalt hat." Das Götterbild gibt dem Geist des Frommen einen Gegenstand, auf den er sich konzentrieren und dem gegenüber er auch äußerlich die Gefühle zum Ausdruck bringen kann, die ihn beseelen. Das sakramentale Kultobjekt steht nach indischer Lehre jedoch nicht nur im Geiste des Gläubigen in Beziehung zu dem Gott, den es repräsentiert, sondern auch in einem übersinnlichen metaphysischen Zusammenhang mit ihm. Die indischen Theologen betrachten das Kultbild, die Arcâ, genau so als eine Manifestation der Gottheit wie ihre Inkarnationen und sonstigen Offenbarungsformen. „Obwohl Vishnu die innere Seele von allem Seienden ist, erniedrigt er sich doch dazu, in ein Kultbild ein-

zugehen, kraft der Macht der Mantras und der Macht des Guru, der dieses erstellt. Der Mensch erfleht von Vishnu in dieser Gestalt alles, wonach er begehrt. Darum ist die Aufstellung und Konsekrierung eines Gottesbildes auf der Erde von hoher Bedeutung. So wie das brennende Feuer alle Dinge durchdringt, auch wenn seine Brennkraft nicht offenbar ist, wenn es aber durch das Reiben von zwei Hölzern geboren worden ist, klar sichtbar wird, so ist der alldurchdringende Vishnu dem gewöhnlichen Menschen nicht erkennbar, wird aber sichtbar in dem Symbol durch die Wirkung des Mantra dessen, der es ausspricht. Darum soll man Vishnu aus voller Seele verehren in den von Künstlerhand geschaffenen Abbildern in sichtbarer Form nach der Vorschrift der heiligen Lehrbücher.“[1])

Leblose Symbole von Göttern, die bei Kulthandlungen diese vertreten, hat es wohl schon frühzeitig gegeben, mögen diese auch sehr primitiv gewesen sein. „Gewiß ist, daß sich an mehr als Anfänge von Götterbildern für die vedische Zeit nicht denken läßt, und daß auch solche Anfänge in dem Kult, den die vedischen Ritualtexte schildern, keine Rolle gespielt haben.“[2]) In der späteren Zeit aber bis auf den heutigen Tag gewinnen die Idole für den Gottesdienst eine hervorragende Bedeutung.

Daß die Verehrung von Götterbildern bei dem ungebildeten Volke zu wüstem Aberglauben ausartet, ist nur zu begreiflich. Von der abschreckenden Wirkung eines Kobrabildes im Schlangenteich von Benares, den er am Fest der Schlangengötter besuchte, berichtet Richard Garbe: „Ich ging an dem festlichen Tage im Jahre 1886 in Begleitung eines Missionars dorthin, trotz der fürchterlichen Hitze und der ebenso fürchterlichen Gerüche, welche die versammelten Volksmassen ausströmten. Das Götzenbild war mit Reis-, Milch- und Blumenspenden schon völlig überhäuft und sah kaum noch aus dem ekelhaften Mischmasch hervor. Mein Missionar rief dem fungierenden Brahmanen zu: ‚Was füttert ihr den Stein? Er kann ja doch nicht essen und trinken!‘ Worauf der Priester erwiderte — in der gewöhnlichen halb gleichgiltigen, halb zynischen Weise, welche die Missionare zur Verzweiflung treibt oder

---

[1]) Padma-Tantra III, 26, 2—7 (A. Govindacarya, JRAS. 1911, S. 953).
[2]) H. Oldenberg „Die Religion des Veda“ 2. Auflage, S. 84.

doch treiben sollte —: ‚Er kann allerdings nicht mehr essen; er hat schon genug bekommen und ist jetzt so satt, daß er zwölf Monate nichts mehr zu essen braucht.‘ Damit war der Bekehrungsversuch erledigt.“[1])

Der Bilderdienst hat auch bei den Hindus selbst vielfach Spott und Verachtung gefunden. Schon im Rigveda 4, 24, 10 lesen wir den humoristischen Ausspruch eines Händlers, der einen Fetisch-Stein des Indra feilbietet:

„Wer kauft mir diesen Indra ab?
Für zehn Milchkühe geb’ ich ihn.
Wenn er die Feinde abgemurkst,
Nehm’ ich auch wieder ihn retour!“[2])

In der späteren Zeit war die Idolatrie wiederholt heftigen Angriffen ausgesetzt, besonders von seiten von Reformern, deren Lehren unter dem Einfluß der inkonoklastischen Muselmanen entstanden sind, wie Kabîr und Nânak. An die Stelle der Verehrung von Götterbildern trat bei manchen dieser Sekten ein weitgehender Guru-Kultus und eine merkwürdig anmutende Bibliolatrie — eine Tatsache, die beweist, wie tief eingewurzelt beim Hindu das Bedürfnis ist, etwas Sichtbares als Symbol des Unsichtbaren zu verehren. Einen neuen Aufschwung nahm der Kampf gegen die Götzenbilder unter dem Einfluß europäischer Gedanken zu Beginn des vorigen Jahrhunderts. Râmmohan Râi (1772—1833) bekämpfte in zahlreichen Reden und Schriften den Bilderdienst mit logischen Argumenten und spottete in seinen Liedern der Leute, die ein Götterbild erst konsekrieren und anbeten und dann, wenn das Fest vorüber ist, es in das Wasser werfen, und die den, der Tiere und Vögel, Fische und Menschen ernährt, mit Opfergaben speisen wollen. Dayânand Sarasvatî (1824—1883), der Stifter des Ârya-Samâj, trat in seinen Werken für eine Wiederherstellung der Lehre und des Kultus des Veda ein, der, wie er meinte, den Polytheismus und die Idolverehrung nicht gekannt hatte.

Gegenüber diesen Angriffen verteidigen die Orthodoxen den Bilderdienst mit religiösen und philosophischen Gründen. „Wenn man

---

1) Richard Garbe „Beiträge zur indischen Kulturgeschichte“, S. 260.
2) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 97.

sich eines Wortes bedienen darf, um die unaussprechliche Gottheit zu bezeichnen, warum dann nicht auch eines Bildes im Tempel?" „In der geistigen Welt wie in der Poesie und sogar in der Mathematik verwendet man Symbole aus praktischen Gründen. So wie bei der geometrischen Definition einer Linie oder eines Punktes die Basis als feststehend angenommen wird, oder wie in dem Trauerspiel von Hamlet die historischen Tatsachen nicht authentisch zu sein brauchen, so kann überall die Grundlage in Frage gestellt werden, aber die erstaunlichen Tatsachen, die auf ihr beruhen, dürfen darum nicht ignoriert oder unterschätzt werden. Die ganze Zivilisation der Hindus, ihre große poetische Literatur, ihre Architektur, ihre Altäre und Tempel, die Geographie Indiens, wie sie sich ihnen in geistigem Lichte offenbart — der heilige Ganges, die Godâvarî, der Brahmaputra, der schneebedeckte Himâlaya und die Vindhyaberge, an alle knüpfen sich religiöse Geschichten und Episoden, hinter denen die Vedânta-Philosophie steht, welche die äußeren Gestalten mit geistiger Wahrheit bekleidet, und die Idee des höchsten Wesens durchdringt alles, das dem oberflächlichen Blick als unvernünftig erscheint. Von den Tagen Jayadevas, Candîdâs und Vidyâpatis bis zu den Kîrtana- und Âgamani-Liedern Bengalens ist alles, was wir an Werken geschaffen haben, in denen die Hingabe an das Göttliche zum Ausdruck kommt, für unser Volk keine bloße literarische Kuriosität — es ist ein unversieglicher Quell des Glaubens für den Demütigen sowohl wie für den Weisen. Die Götter und Göttinnen der Purânas, gleich der Ushas der Rishis, repräsentieren die Attribute von einem, der uns durch ihre vertrauten Gestalten anzieht, so wie die Sonne sich uns in tausend Lichtstrahlen naht. Dieser gewaltige religiöse Bau wurde nicht an einem Tage geschaffen. Seit Tausenden von Jahren hat er in unserem Boden feste Wurzel gefaßt. Götter wie diese können nicht mit einem Wort abgetan werden, wie groß auch die Macht sei, die ausruft: ‚Verschwindet!'"[1]

Die unzweifelbaren wohltätigen Wirkungen, welche die Bilderverehrung auf viele religiöse Gemüter ausgeübt hat, indem sie ihnen einen Punkt gab, in welchem sie die Strahlen ihrer religiösen Ge-

[1]) D. C. Sen 'History of Bengali Language and Literature', S. 951 f.

danken konzentrieren konnten, ist dem gebildeten Hindu das „pragmatic test", das ihm die Beibehaltung ihres Kults als wünschenswert erscheinen läßt, mag er selbst auch auf Grund seiner philosophischen Weltanschauung weit davon entfernt sein, all den Erzählungen und Bräuchen, die sich an die Idole knüpfen, objektive Wahrheit beizumessen.

B. DIE LEBENDEN WESEN DER ERDE

1. DIE PFLANZENWELT

Die Pflanzen gelten dem Inder als lebende Wesen; sie sind die Leiber von Seelen, welche infolge ihrer schlechten Taten dieser niedrigen Existenzstufe teilhaftig wurden, in der bei sehr geringer Entwicklung der intellektuellen Fähigkeiten und der Willenskraft ein Übermaß von Leid zu erdulden ist. Daß die Pflanzen tatsächlich beseelt sind und eine Sinnestätigkeit auszuüben vermögen, wird im Mokshadharma (Mahâbhârata 12, 184, 11ff.) ausführlich dargetan. Es heißt dort: „Vermöge der Wärme verwelkt das Blatt, die Rinde, die Frucht und die Blüte; sie verwelkt und fällt ab, folglich ist im Baume Gefühl vorhanden. Durch den Lärm, welchen der Wind, das Feuer (beim Waldbrande) und der Donner machen, werden Früchte und Blüten zerstört; der Lärm wird durch das Gehör wahrgenommen, folglich hören die Bäume. Die Schlingpflanze umwindet den Baum und kriecht nach allen Seiten; ohne Gesicht aber kann man seinen Weg nicht finden, folglich sehen die Pflanzen. Ferner, durch gute und schlechte Gerüche und durch mancherlei Ausräucherung werden die Pflanzen gesund und blühend, folglich haben sie einen Geruchssinn. Da er mit seinen Wurzeln das Wasser trinkt, da er (durch unmäßigen Genuß) krank wird und in der Krankheit (durch Arznei) geheilt wird, so muß der Baum auch Geschmacksvermögen besitzen . . . Da sie für Lust und Schmerzen empfänglich sind, und, wenn abgeschnitten, wieder

ausschlagen, so erkenne ich daran, daß die Bäume eine Seele besitzen."[1])

Neben dieser Anschauung geht eine andere her, welche die Pflanzen als gelegentlichen oder dauernden Wohnsitz von Seelen und Geistern betrachtet. In bestimmte Pflanzen wie Reis, Gerste, Hirse, Kräuter gehen die Seelen ein, welche im lichten Reich des Mondes sich einer kurzen Seligkeit erfreuten und im Regen dann zur Erde zurückkehren, um hier aufs neue in einem Tier- oder Menschenleibe wiedergeboren zu werden. Für diese Seelen ist der Aufenthalt in einer Pflanze nur ein Durchgangsstadium zu einer neuen Existenz; sie haben, wie ausdrücklich gelehrt wird, an den Lebenserfahrungen der in der Pflanze selbst verkörperten Seele keinen Teil, ihnen dient der Pflanzenleib vielmehr nur als Vehikel, das sie in der Gestalt der von ihrem künftigen Vater genossenen Speise in den Samen und den Mutterschoß ihrer präsumptiven Eltern führt. Bestimmte Bäume werden von den Geistern von Abgeschiedenen bewohnt, von Gespenstern, die von hier aus ruhelos umherziehen, um Schaden zu stiften. Vielfach sind Bäume aber auch die Wohnstätten von guten Geistern, die den Bauern, die sie verehren, die Fruchtbarkeit ihrer Felder, ihres Viehs und ihrer Frauen gewähren und die junge Saat und den Nachwuchs vor schlechten Einflüssen böser Dämonen beschützen. Auf die Anwesenheit derartiger geistiger Wesenheiten wird Rücksicht genommen, so fällt ein Hindu z. B. nachts keinen Baum, da dies den Schlaf des denselben bewohnenden Geistes stören würde.

Gewisse Arten von Bäumen gelten als besonders heilig; sie sind bestimmten Göttern geweiht, werden als von einem Teil ihres Wesens durchdrungen betrachtet und als ihre Lieblingspflanzen, als ihre Symbole verehrt; an sie knüpfen sich heilige Legenden und fromme Erinnerungen.

Vor allem sind es die verschiedensten Arten des Feigenbaumes, die sich in Indien besonderer Hochschätzung erfreuen. Der Vata oder Nyagrodha (Ficus Indica), der „Banyan-Tree" genießt hohes Ansehen. In Bombay verehren die Frauen ihn am 15. Tage des Monats Jyeshtha zur Erinnerung an die Königin Sâvitrî, welche

---

[1]) Deussen, Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam, S. 151 f.

ihren Gatten, der beim Schlagen eines Feigenbaumes getötet worden war, durch ihre Bitten dem Todesgott abrang. Sie hoffen dadurch selbst vor früher Witwenschaft bewahrt zu bleiben. In Allahâbâd befindet sich ein heiliger Vata, der seit uralten Zeiten verehrt wird und das Ziel zahlloser frommer Pilger ist.

Der Pîpal oder Ashvattha (Ficus Religiosa) gilt als der Brahmane unter den Bäumen. Er wird deshalb mit der heiligen Schnur umkleidet und mit roten und gelben Sandelstrichen bemalt. Bei der Jünglingsweihe, bei Hochzeiten und bei der Grundsteinlegung von Häusern wird er feierlich umwandelt, wobei Spenden dargebracht werden.

Der Udumbara oder Gûlar (Ficus Glomerata) blüht nach dem Volksglauben niemals, weil die Götter in der Nacht des Divâlîfestes seine glückverheißenden Blüten pflücken. Der Mensch, der den Himmlischen hierbei zuvorkommen könnte, würde Heil ohne Ende erreichen. Obwohl aber viele Leute schon Jahr für Jahr in diesen Nächten gewacht haben, ist es doch bisher keinem gelungen, der Blüten habhaft zu werden.

Der Bel-Baum (Aegle marmelos) ist dem Shiva geweiht. Seine Heiligkeit wurde nach einer Legende in folgender Weise entdeckt: Ein Jäger suchte, von wilden Tieren verfolgt, unter einem Bel-Baum Zuflucht, unter dem sich zufällig ein Heiligtum des Shiva befand. Der Jäger war so erschrocken, daß sein Zittern das Herabfallen von Blättern des Baumes auf den Altar hervorrief. Dieser unfreiwillige Akt der Verehrung gefiel dem Gott so, daß er den Jäger in wunderbarer Weise rettete. Der Jäger starb einige Tage später und gelangte in Shivas Himmel; der Baum aber wird seitdem für heilig gehalten und seine Blätter sind die dem Shiva darzubringende Lieblingsspende.

Die Tulasî (Tulsî), das Basilienkraut (Ocymum sanctum), ist dem Vishnu heilig. Im Hofe seines Hauses läßt der Hindu eine Tulsîpflanze wachsen und verehrt sie durch feierliche Umwandlung, wobei gesprochen wird:

„In deren Wurzeln alle heil'gen Stätten,
In deren Mitte alle Götter wohnen,
In deren Krone alle Veden sind,
Die heilige Tulsî, die verehre ich."

Von anderen heiligen Bäumen seien erwähnt: Der Karam (Neuclea parvifolia), Jand (Prosopis Spicigera), Nimba (Azadirachta Indica), Shâlmali oder Wollbaum (Bombax heptaphyllum), Mahuâ (Bassia latifolia), Ashoka (Jonesia Asoka), Bakula (Mimusops Elengi).

Der Lotus, dessen verschiedene Arten in der indischen Literatur eine so hervorragende Rolle spielen, wird nicht eigentlich verehrt, findet aber in hohem Maße in der Kunst als Symbol Verwendung. Der Legende nach soll Brahmâ bei der Weltschöpfung aus einer Lotosblume entstanden sein, die aus Vishnus Nabel hervorwuchs. Das Herz wird vielfach mit einer Lotosblume verglichen, die inmitten der Stadt des Leibes wächst.

Eine merkwürdige mit dem Baumkultus zusammenhängende Sitte ist die häufig festlich begangene Zeremonie der Verheiratung von Bäumen miteinander (z. B. von Nimba und Pîpal) oder von einer Pflanze mit dem Idol oder Symbol eines Gottes (z. B. einer Tulsî mit einem Shâlagrâma-Ammoniten, der dem Vishnu heilig ist).

Manche Pflanzen werden für sakrale Zwecke gebraucht. Das Darbha- oder Kusha-Gras (Poa Cynosoroides) wird bei Opfern auf den Boden gestreut, da ihm reinigende Kraft zugeschrieben wird. Aus dem Holz Palâsha (Butea frondosa) sind die Reibhölzer, mit denen das heilige Feuer erzeugt wird. Eine vielgepriesene Opfergabe ist die Kokosnuß (Nârikela), die Frucht der Göttin des Glücks (Shrîphala). In der ganzen alten Literatur spielt eine hervorragende Rolle die Soma-Pflanze (Sacrostema viminalis oder Asclepias acida), aus der ein berauschender Trank hergestellt wurde, den die Priester dem Gott Indra darbrachten. Heutzutage wird der Soma kaum noch im Kultus benutzt, ja, er findet sich kaum noch in Indien, so daß die Brahmanen geradezu erklären, er sei infolge der Sündhaftigkeit der Welt von der Erde verschwunden und existiere nur noch im Himmel. Fünf herrliche Bäume von bezauberndem Duft sollen überhaupt nur im Paradies vorkommen (Pârijâta, Mandâra, Santâna, Haricandana und Kalpavriksha); der berühmteste von ihnen ist der Wunschbaum Kalpavriksha, der alle Wünsche gewährt.

Der Inder macht keinen essentiellen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Die Tiere sind für ihn nicht, wie für Descartes und Malebranche, seelenlose Maschinen, sondern gleich dem Menschen geistige Wesen mit einer unsterblichen Seele, die in Vergeltung ihrer Taten in früheren Existenzen dieser besonderen Daseinsweise teilhaftig wurden. Die Überzeugung von der Wesensverwandtschaft von Mensch und Tier spricht sich deutlich aus in den zahllosen Tierfabeln und Tiermärchen, welche die indische Literatur hervorgebracht hat und welche von Indien aus (mögen sie dort selbst autochthon oder auch erst entlehnt worden sein) einen Siegeszug durch die ganze Welt angetreten haben. Sind diese Tiermärchen in der uns bekannten Gestalt auch vielfach so vollkommen verändert, daß ihr indischer Ursprung kaum noch erkennbar ist, so ist doch in manchen Fällen ihre indische Herkunft deutlich nachweisbar. Indisch ist z. B. die Grundlage der vielen Erzählungen, welche vom König Nobel und seinem Minister Reinecke Fuchs handeln. „Nur auf indischem Boden sind ein Löwe als König und ein Fuchs als sein Minister erklärlich. Denn der Löwe war in alter Zeit der tatsächliche Herr der Tiere in Indien. Der indische Fuchs, der Schakal, zog ihm immer in Rudeln nach, hielt sich aber stets in respektvoller Entfernung. Da der Löwe nun nicht zweimal von einer Beute frißt, so fielen die Schakale, sobald er sein Mahl gehalten, über die Reste desselben her. Der Inder, der auf alles seine menschlichen Einrichtungen überträgt, sah in den Schakalen den Hofstaat des Löwen, der auf die Kosten seines Königs lebte. Nach Europa wurden die indischen Tiergeschichten mit den typischen Personen herübergenommen und es wurde lustig weiterfabuliert. Aber entstehen konnte das Verhältnis von König Löwe und seinem Minister Fuchs hier natürlich nicht."[1])

Der unbefangene Mensch meint jedoch nicht nur, daß die Tiere ihm gleichständen, daß ihnen dieselben Sitten und Gebräuche eigen seien wie ihm selbst und seinem Stamme. Vielmehr wird oft auch an eine wirklich bestehende Blutsverwandtschaft zwischen

[1]) Johannes Hertel, „Bunte Geschichten vom Himalaja" (München 1903), Einleitung S. IX.

einer Tiergruppe und einem Stamme geglaubt. Ein Klan ist überzeugt, mit einer bestimmten Tierspezies desselben Ursprungs zu sein. Er betrachtet sich daher als verbündet mit allen Angehörigen dieser Gattung, tötet dieselben daher nicht, erweist ihnen Ehrerbietung und erwartet als Gegenleistung für die rücksichtsvolle Behandlung, die er ihnen angedeihen läßt, Schutz und Hilfe. Dazu kommt noch ein anderes Moment. Der Primitive nimmt wahr, daß manche Tiere bemerkenswerte Fähigkeiten besitzen, die ihm selbst abgehen. Er fühlt sich als ihnen unterlegen, als von ihnen abhängig. Dieser Glaube veranlaßt ihn, manchen Tieren übernatürliche Kräfte zuzuschreiben, die hemmend oder fördernd in sein Leben eingreifen können. Er bringt daher diesen Tieren ehrfurchtsvolle Scheu entgegen und verehrt sie als die Verkörperung göttlicher Mächte.

Die Zahl der Tierarten, die den verschiedenen Stämmen und Völkerschaften Indiens als heilig gelten, ist so groß, daß es unmöglich ist, an diesem Ort auf alle die verschiedenen Tierkulte einzugehen. Wir müssen uns daher im Folgenden mit einem kurzen Überblick begnügen.

Von allen Tieren gilt dem Hindu die Kuh als das heiligste; sie zu töten oder ihr Fleisch zu genießen, ist eine so große Sünde, daß die Verehrung der Kuh geradezu als ein besonderes Charakteristikum des Hinduismus betrachtet worden ist. Gesellschaften haben sich gebildet, welche die heiligen Tiere gegen Tötung zu schützen bestrebt sind. Der Schutz der Kühe gilt als so verdienstlich, daß die Bezeichnung „Beschützer der Kühe" geradezu zu einem königlichen Titel wurde (z. B. wird der Mahârâna von Udaipur so begrüßt).[1] Das Beschenken mit einer Kuh ist die höchste Ehre, die man jemandem erweisen kann. Zu besonderen Zeiten (z. B. während eines Schaltmonats) oder vor dem Tode pflegen Reiche die Brahmanen durch die Gabe einer Kuh zu erfreuen; gewöhnlich wird die Kuh bei dieser Gelegenheit festlich geschmückt; der Spender übergibt sie dem Brahmanen, indem er mit seiner rechten Hand ihren Schwanz umfaßt. Sterbenden gibt man einen Kuhschweif in die Hand in dem Glauben, daß sie so auf dem Wege ins Jenseits den

[1]) Census 1911, XIV, Panjâb, p. 106.

Höllenfluß Vaitaranî besser überschreiten können. Ist der Leichnam eines Toten verbrannt, so wird eine Kuh am Scheiterhaufen gemolken oder ihre Milch über die Asche gegossen. Hindufrauen verehren die Kühe nach besonderen Riten, um ihrem Gatten ein langes Leben oder eine günstige Wiedergeburt zu erwirken. Wird in einer Familie Brot gebacken, so wird stets ein nur auf einer Seite angebackener Laib für die Kuh beiseite gelegt. Die fünf Produkte der Kuh (Pancagavya), nämlich: Milch, saure Milch, Butter (Ghrita, Ghî), Urin und Dung gelten als segensreiche Reinigungsmittel; eine aus ihnen gefertigte Mixtur wird zum Besprengen und Trinken benutzt, um eine rituelle Unreinheit zu entfernen, auch werden damit Götterbilder gesalbt. Für medizinische Zwecke viel verwendet wird die Gorocanâ, ein glänzendes gelbes Pigment, das aus der Galle des Rindes hergestellt wird. Deutet das Horoskop eines Kindes darauf hin, daß das letztere in seinem späteren Leben ein schweres Verbrechen begehen oder daß ihm großes Unheil widerfahren wird, so wird es in ein rotes Gewand gekleidet und auf einem Sieb durch die Hinter- und Vorderbeine einer Kuh bis zu ihrem Maul hindurch- und dann wieder zurückgezogen. Diese symbolische Handlung soll bedeuten, daß das Kind aufs neue unter besseren Auspizien geboren wird. Eine ähnliche Zeremonie kommt in Anwendung, wenn Personen in eine höhere Kaste aufgenommen werden, z. B. bei der Bekehrung von Animisten zum Hindutum. Der Mahârâjâ von Travankor wurde in dieser Weise aus einer goldenen Kuh geboren und dadurch von einem Nayâr zu einem Brahmanen gemacht.

Die Verehrung der Kuh in Indien ist alt, denn begreiflicherweise mußte ein Volk, das, wie die vedischen Inder, von der Viehzucht lebte und seinen ganzen Reichtum den Rindern verdankt, diese deifizieren. Wenn auch die Kuh im Rig-Veda bereits als „aghnyâ" (die nicht zu tötende) bezeichnet wird, so ist doch die Unverletzlichkeit der Kühe erst jüngeren Ursprungs, denn in den Lehrbüchern der Opfertechnik, in den Brâhmanas, werden noch Kuhopfer beschrieben und in den alten Gesetzbüchern wird ein Gast als Kuhtöter bezeichnet, weil eine Kuh geschlachtet wurde, um ihn durch ein Mahl zu ehren. In späterer Zeit wurde dann, namentlich bei den vishnuitischen Sekten, die Opferung von Kühen durch die

Darbringung von diese symbolisierenden Vegetabilien ersetzt. In neuerer Zeit sind die Hindus bestrebt gewesen, die Notwendigkeit, keine Kuh zu töten, auch rationalistisch zu begründen. Dayânand, der Begründer der Reformsekte Ârya-Samâj z. B. sucht in seinem Werke „Gokarunânidhi“ zu zeigen, daß eine geschlachtete Kuh nur den Hunger von achtzig Personen stillen könne, während sie, am Leben gelassen, mit ihrer Milch und der ihrer Kälber 410440 Leuten Nahrung geben könne. Ein Kommentar zu diesem Buche fügt noch hinzu, eine Kuh repräsentiere für einen Mann höchstens einen Wert von 2317 Rupies. Würden in Indien alle Kühe geschont und keine geschlachtet (wie dies leider in unserer bösen Gegenwart so vielfach von Ungläubigen und von Hindus niederer Kaste geschieht), so würde dadurch ein volkswirtschaftlicher Gewinn von 832221316 £ erzielt werden. Die Schonung der Kühe habe die Könige der Vorzeit so reich und darum auch so mächtig gemacht, daß die europäischen Gelehrten die Beschreibung ihres Reichtums in das Land der Fabel verweisen.

Als die Mutter und das Vorbild alle Kühe gilt die himmlische Wunschkuh (Kâmadhenu), welche alles, was man will, von Milch an bis zu gewaltigen Heeren zu geben vermag. Der beste aller Stiere ist Nandî (der Erfreuende), der im Gefolge Shivas dient und dessen Standbild sich in allen Shiva-Tempeln findet. Stiere mit einem fleischigen Auswuchs an einem Auge sind diesem Gott heilig und werden daher nicht zur Feldarbeit verwendet. Wandernde Asketen schmücken einen solchen Bullen mit Kaurimuscheln und ziehen mit ihm auf ihren Wallfahrten, Almosen sammelnd, umher. —

Das Pferd wird als ein besonders segenspendendes und reines Tier betrachtet. Rituell verunreinigte Gefäße werden rein, wenn ein Roß an ihnen gerochen hat. Im alten Indien war das Roßopfer (Ashvamedha) eines der vornehmsten Opfer, das nur von einem weltbeherrschenden König dargebracht werden durfte. Das zu opfernde Tier, das besondere Merkmale aufweisen mußte, wurde erst feierlich gebadet und geweiht, dann ließ man es ein Jahr lang frei das Land durchstreifen, wobei es von einer Schar von bewaffneten Jünglingen begleitet wurde, die es zu bewachen und vor Schaden zu bewahren hatten. War diese Zeit verstrichen, so wurde es

unter Entfaltung großen Pomps feierlich getötet und dargebracht. In der Mythologie spielen eine Reihe berühmter Rosse eine Rolle, vor allem Ucchaihshravas, der Schimmel des Gottes Indra, der mit Ambrosia gefüttert wird. In seiner Erscheinungsform als Hayagrîva rettete Vishnu, halb Mensch, halb Pferd, den Veda; in seiner letzten Inkarnation als Kalkî wird er, auf einem weißen Rosse reitend, beim Weltuntergang erscheinen. Der Kult mehrerer Heiliger ist mit dem von Pferden verknüpft, namentlich der des Alam Sayyid in Baroda, des „Pferdeheiligen" (Ghore kâ Pîr), dessen Pferd mit ihm begraben wurde und von welchem Hindus Nachbildungen an die Bäume in der Nähe seines Grabes hängen.

Die Kaufmannskaste der Agarvâlas hat den Gebrauch, den Bräutigam unter Ausschluß der Öffentlichkeit vor der Hochzeit einen Esel besteigen zu lassen, wie es heißt, um ihn vor Blattern zu bewahren. Der Schrei des Esels gilt als böses Omen, im Ritual findet der Esel bei der Sühnung sexueller Delikte Verwendung, sei es als Opfertier, oder als Unehre bringendes Reittier.

Der Hund gilt als unrein und die Kaste der Hundefleischkocher (Shvapâka) ist allgemein verachtet, doch erscheint der Hund in Verbindung mit besonderen Erscheinungsformen des Shiva wie Bhairon und Khandobâ. In Lohâru in Panjâb befindet sich das Grab eines Hundes, der bei seinen Lebzeiten seinem Herrn, einen berühmten Krieger, im Kampfe wertvolle Hilfe leistete.

Die Affen erfreuen sich besonderer Verehrung. Als der Gott Vishnu in seiner Inkarnation als Râma gegen den Dämonenkönig Râvana zu Felde zog, wurde er von dem Affenkönig Sugrîva und seinem Heere wirksam unterstützt. In hervorragender Weise zeichnete sich hierbei durch seine Tapferkeit und Weisheit der Affe Hanumân aus. Hanumân ist eine der Lieblingsgestalten des indischen Volkes, sein rohes, meist rot angestrichenes Idol findet sich überall und wird als wohltätige Dorfgottheit verehrt.

In Baghera ist der Eber ein heiliges Tier, und die dortigen Bewohner sagen, jeder, der einen Eber in der Nachbarschaft dieses Ortes töte, sei eines baldigen Todes sicher, doch hätte ein solches Verbrechen, wenn es an einem weiter entfernt liegenden Orte begangen würde, nicht diesen gefährlichen Ausgang. Die Prabhus in Bombay essen einmal im Jahr bei einem religiösen Feste Schweine-

fleisch. Die Vaddars betrachten das Essen von Schweinen als ein wirksames Mittel zur Vertreibung von Geistern. Bei den Dravidas und bei manchen Stämmen Hindustans ist das Schwein das den Lokalgottheiten am häufigsten dargebrachte Opfer.

Der Tiger wird zu gewissen Formen des Shiva und der Durgâ in Beziehung gebracht, in der Hauptsache aber wird er von den wilden Volksstämmen verehrt, die einen besonderen „Bâgh Deo" bzw. eine „Bâgh Devî" anbeten. In Bengalen zittert der Landmann vor einem Tigergott Dakshin Rai. Ihm widmete im 17. Jahrhundert der Dichter Krishnarâm ein Gedicht, in dem er erzählt, Dakshin Rai sei ihm im Traum erschienen und habe zu ihm gesprochen: „Wer dieses dein Gedicht nicht schön findet, der wird mit seiner gesamten Familie von einem Tiger gefressen werden." Unzweifelhaft eine originelle Methode, den Leser zum Beifall zu veranlassen! Die Geister getöteter Tiger stiften vielfach Schaden, auch müssen mitunter Leute, die von einem Tiger getötet wurden, als Gespenster umherirren. Ebenso wie der europäische Volksglaube Werwölfe kennt, kennt der Inder Wertiger, d. h. Menschen, die sich zu gewissen Zeiten in Tiger verwandeln.

Der Elefant gilt als das Symbol der Stärke und Weisheit. Acht Elefanten beschützen die acht Weltgegenden. Ganesha, der Gott, der die Hindernisse beseitigt, wird mit einem Elefantenkopf dargestellt.

Die Krähen werden mit den Seelen von Verstorbenen in Verbindung gebracht. Wenn man ihnen Futter gibt, so spendet man dieses dadurch den Manen.

Der blauhalsige Häher (Nîlakantha) ist dem Shiva heilig. Wenn ihn jemand, zumal beim Dashaharâfeste, sitzen sieht, so macht er ehrfürchtig eine Zirkumambulation um ihn, als handelte es sich um eine Gottheit in einem Tempel.

Dem Vishnu geweiht ist die Bachstelze, da das Zeichen an ihrem Halse eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Shâlagrâma-Stein hat.

Der Pfau ist dem Kriegsgott Skanda heilig. Die Jâts sehen seine Tötung als eine große Sünde an. Pfauenfedern gelten als wirksamer Schutz gegen Schlangenbiß und krankheitsendende Dämonen.

Der Hansa, d. h. die indische Gans, gilt als ein besonders kluges Tier, welches aus einem Gemisch aus Milch und Wasser die Milch

zu trennen vermag. Die Heimat der Hansas ist, der Sage nach, der See Mânasa auf dem heiligen Berge Kailâsa, dem sie, von Heimweh geplagt, zuzustreben suchen. Der Hansa wird als das Vorbild der wandernden Asketen betrachtet; die Büßer der höchsten Stufe werden deshalb Paramahansas genannt.

Der König der Vögel ist der Adler Garuda, Vishnus Reittier, der vielfach mit Menschenleib und Vogelkopf dargestellt ist.

Die Schlangen gelten allen orthodoxen Hindus als heilig und unverletzlich. Ihre Tötung wird als eine schwere Sünde angesehen, welche unweigerlich den Verbrecher mit Aussatz, Unfruchtbarkeit oder Augenentzündung behaftet. Kommt eine Kobra in ein Haus, so verbergen sich die Bewohner vor ihr und bitten sie, niemanden zu verwunden. Das einzige, was man mit ihr machen kann, ist, daß man sie fängt, in einen irdenen Topf tut und den Topf an einer einsamen Stelle niederlegt. Ist jemand von einer Schlange gebissen worden, so wird er zu einem Ojhâ (Zauberer) gebracht, der die Asche von heiligem Kuhdung auf den verletzten Körperteil legt, um diesen unter Hersagung von Zaubersprüchen Knoten bindet, während sieben Handvoll Wasser auf die Augen des Patienten getan werden. Diese und andere Methoden, bei denen die Anwendung von Beschwörungsformeln eine Hauptrolle spielt, sollen die Schlange dazu bringen, den unheilvollen Einfluß, den sie auf den Kranken ausgeübt hatte, zurückzuziehen. Als das beste Prophylaktikum wird aber die gebührende Verehrung der Schlangengottheiten angesehen. In vielen Häusern finden sich Nachbildungen von Schlangen, die das Eindringen von Kobras verhindern sollen. Fast jedes Dorf hat ein Schlangenheiligtum mit lebenden Schlangen oder buntbemalten Bildern derselben. Die Schlangenverehrung ist über ganz Indien verbreitet, nirgends aber wohl in so hohem Maße als in Malabar, wo es so viele Schlangen gibt, daß die ersten Brahmanen, welche dort unter Parashurâma einwanderten, nach der Sage zuerst das Land aus Furcht vor den Schlangen wieder verlassen wollten. Das große Schlangenfest wird alljährlich im Monat August gefeiert. Dann werden Reis-, Milch- und Blumenspenden vor dem Bild einer Kobra dargebracht, das sich zumeist bei einem Teich befindet, in welchem lebende Schlangen gehalten werden. Mancherlei Gebräuche sind an diesem Tage auszuführen, in Bengalen z. B. wird um das

Haus eine Linie aus Kuhdung gezogen, die eine Schlange darstellen und andere Schlangen vom unbefugten Hereinkommen abhalten soll. Die vielleicht eigentümlichste Art der Schlangenverehrung findet sich in Mannarassali in Travankor. Hier lebt eine große Menge von Schlangen zusammen in einem Tempelbezirk, verehrt von Hunderten von Frommen, die, zumal zur Zeit von Festen, hierher pilgern. Das größte Schlangenfest, das nur jedes 12. Jahr begangen werden darf, das aber wegen seiner großen Kosten viel seltener stattfindet, ist die sogenannte „Schlangenmusik“. Dieses Fest währt 37 Tage; bei ihm tanzen neun Jungfrauen, die bestimmten bevorrechtigten Familien angehören. Die Frauen aus der Nambiathi-Familie genießen überhaupt bei diesem Schlangenkult besondere Privilegien und versehen den Dienst am Heiligtum während des größten Teils des Jahres. Dies hat seinen Grund darin, daß die Ahnherrin der Nambiathis vor unvordenklichen Zeiten eine Vision hatte, in der ihr anbefohlen wurde, den göttlichen Schlangen ein Heiligtum zu errichten, und daß sie als erstes Kind eine Schlange geboren haben soll, die als Hüterin ihrer Schätze eingesetzt wurde. Eine Eigenart der Schlangen dieser Gegend ist es, daß sie Menschen nicht beißen, oder daß, sollte dies doch einmal geschehen sein, ihr Biß keine tötliche Wirkung hat, was sich wohl daraus erklärt, daß diese Schlangen einer nicht giftigen Art angehören.[1] Aufs engste verbunden mit dem eigentlichen Schlangenkult ist die Verehrung der Nâgas. Das Wort „Nâga“ bedeutet oft eine Schlange überhaupt, oftmals aber bezeichnet es auch halbgöttliche Wesen, die als Schlangen mit menschlichen Gesichtern vorgestellt werden, in den unterirdischen Regionen wohnen und Hüter verborgener Schätze sind. Ihr König ist Shesha, die Weltschlange, welche die Welt trägt und das Symbol der Unendlichkeit ist.

Die Schildkröte ist heilig und wird von manchen Stämmen als Totem-Tier verehrt. Vishnu inkarnierte sich in der Vorzeit als Schildkröte, damit die zur Hebung verloren gegangener Schätze notwendige Quirlung des Ozeans vorgenommen werden könnte.

Die Eidechse wird mit Shiva in Verbindung gebracht und darf nicht getötet werden. Ist dies doch einmal geschehen, so pflegen

---

[1]) The Times of Assam, LV, 25. 1903.

Hindus höherer Kaste eine goldene oder silberne Nachbildung derselben an einen Shivatempel zu schenken.

Das fabelhafte Meerungeheuer Makara, ein Mittelding zwischen Krokodil und Haifisch, ist das Emblem des Liebesgottes Kâmadeva.

Fische werden an manchen Orten als heilig angesehen, in Teichen gehalten und gefüttert. Im Ritual der Tantras spielt der Fisch eine Rolle. Vishnu inkarnierte sich zur Zeit der Sintflut als Fisch, um Manu, den indischen Noah, zu retten.

Die Heuschrecke wird in manchen Teilen des Panjâb als „Râmas Kuh“ bezeichnet und zu magischen Zwecken benutzt.

Ameisen zu füttern gilt als ein verdienstliches Werk; Ameisenhügel dienen manchen dravidischen Stämmen als Altäre, an denen sie ihre Eide leisten.

3. DIE MENSCHENWELT

Unvergleichlich hoch über dem Tier steht der Mensch. „Bei ihm ist das Selbst am klarsten geworden. Er kennt das Morgen und die Welt und sehnt sich nach Unsterblichkeit, während ‚die anderen Tiere‘ nur an Hunger und Durst denken und was sie erkennen, nicht auszusprechen vermögen“ (Aitareya-Âranyaka II, 3, 2). Vor allem aber zeichnet ihn eins vor den Tieren aus, „der Mensch ist das einzige Tier, welches opfert“ (Shatapatha-Brâhmana VII, 5, 2, 23).[1] Die Fähigkeit, Transzendentes realisieren und sein Handeln danach einrichten zu können, unterscheidet den Menschen von allen irdischen Wesen, gibt ihm die Möglichkeit, aus dem Strudel der Seelenwanderung herauszukommen: „Das Menschsein ist die erste Geburt, in welcher der Âtmâ durch edle Werke Rettung finden kann“ (Mahâbhârata XII, 299, 32). Deshalb ist die Geburt als Mensch schwer zu erlangen und selbst der elendeste Mensch muß sich stets dessen bewußt sein, daß nur ein gutes Karma es ihm ermöglichte, dieser verhältnismäßig hohen Wesenklasse anzugehören. Steht der Mensch den Göttern auch an Glückseligkeit und Macht nach, so

[1]) H. Oldenberg, „Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brâhmanatexte“. S. 43.

vermag er doch durch Wissen mit ihnen zu wetteifern und der Erlösung teilhaftig zu werden. Manche indischen Systeme vertreten sogar die Theorie, daß nur die Menschen fähig sind, die Erlösung zu erringen, stellen sie also in dieser Hinsicht noch über die Himmlischen und lehren, daß die Götter als Menschen wiedergeboren werden müssen, sofern sie die endgültige Befreiung von der Seelenwanderung erlangen wollen.

Die ganze Menschheit zerfällt in eine große Anzahl von Klassen, entsprechend dem Grade ihrer rituellen, moralischen und metaphysischen Reinheit. Die Hindus stehen höher als die Barbaren, unter den Hindus die Angehörigen der zweimalgeborenen Kasten der Brahmanen, Kshatriyas, Vaishyas wieder höher als die Shûdras, unter den Zweimalgeborenen hat der Brahmane den höchsten Rang, größer als er aber ist der weltentsagende Büßer, der des höchsten Wissens kundig ist.

Der Höherstehende hat Anspruch darauf, von dem Niedrigerstehenden verehrt zu werden. Das gilt in besonderem Maße von bestimmten Männern, welche als gewichtig und ehrwürdig (guru) in Ansehen zu halten sind. Die Kinder haben dem Vater Ehrfurcht zu erweisen, der Gemahl ist von der Gattin wie ein Gott zu verehren (Manu 5, 154); der König ist als ein Gott in menschlicher Gestalt zu betrachten, der aus Teilen der Gottheiten von Sonne, Mond, Feuer, Wasser, Wind, Gewitter, Recht und Reichtum besteht, alle Wesen an Glanz überragt und der Sonne gleich ihre Augen und Herzen erleuchtet (Manu 7, 4ff).

Höher aber als alle anderen Respektspersonen auf Erden stehen die Brahmanen. Durch seine Kenntnis der heiligen Formeln vermag der Brahmane selbst den Göttern zu gebieten, er ist selbst göttlich, sagt doch das Shatapatha-Brâhmana (II, 2, 2, 6): „Es gibt zweierlei Götter, die Götter sind Götter und die gelehrten, vedakundigen Brahmanen: das sind die menschlichen Götter." Die Verehrungswürdigkeit der Brahmanen ist jedoch nicht etwa lediglich von ihrem Wissen abhängig, sondern gründet sich auf ihre Zugehörigkeit zur Kaste selbst: „Ob er unwissend oder wissend ist, der Brahmane ist eine große Gottheit, so wie das Feuer eine große Gottheit ist, ob es zum Altar hingetragen wird oder nicht" (Manu 9, 317).

Am verehrungswürdigsten aber ist für jeden Inder der, welcher im Besitz eines besonderen transzendenten Wissens ist. Vor allem der geistige Lehrer, der Guru, der den Schüler (Celâ) durch seine Belehrung zu der zweiten, geistigen Geburt verhilft und ihm dadurch das Heil im Diesseits und Jenseits sichert (Manu 2, 146). Der Guru ist dem Celâ mehr als Vater und Mutter, er ist geradezu der Gott, den er ihn begreifen lehrt; ja er ist fast mehr als dieser, denn der Guru kann den Schüler vor dem Zorn des Gottes retten, gegen den Zorn des Guru aber gibt es keine Hilfe. Die Hochschätzung des Guru ist so groß, daß die Erreichung einer religiösen Erkenntnis ohne ihn für unmöglich gehalten wird. In überschwenglichen Worten wird der Größe, Gnade und Vortrefflichkeit des Guru Ausdruck verliehen. „Meine Zuflucht sind nicht meine Mutter, nicht mein Vater, nicht meine Kinder, nicht meine Brüder, noch andere. Meine höchste Zuflucht soll diese sein: Der Fuß, den mein Lehrer auf mein Haupt gesetzt hat. Die Blicke des verehrungswürdigen Guru sind stark wie die Flut der Strahlen des Mondes, sie gleichen dem Wunschbaum darin, daß sie alle Wünsche erfüllen und machen, Kühlung spendend, dem glühenden Kummer des Geistes ein Ende" (Shankara, Svâtmanirûpana 146, 148).

In den Tantras ist der menschliche Guru, der den Schüler in die Geheimnisse des Überweltlichen einweiht, geradezu eine Manifestation des höchsten Guru, Shiva als Âdinâtha Mahâkâla, der auf dem Kailâsa wohnt. Dieser geht in den irdischen Guru ein und spricht mit seiner Stimme zur Zeit, wenn er das heilige Mantra verkündet.[1]) Im Shaiva-Siddhânta wird gelehrt, daß Shiva selbst als „guter Lehrer" die Seelen, welche die notwendige Reife erlangt haben, unterweist. Der von aller Ewigkeit in den Seelen vorhandene, aber von ihnen nicht wahrgenommene Gott tritt dem Gläubigen als eine von ihm verschiedene Größe gegenüber, um ihm die Wahrheit mitzuteilen. Shiva nimmt hierzu entweder einen Scheinleib an, oder er bedient sich dazu des Körpers eines Menschen, der schon hier auf Erden die Erlösung und damit die Identität mit ihm erlangt hat.[2]) Der theopanistischen Anschauung „wer diesen höchsten Gott kennt, der ist schon Gott" (Mundaka-Upanishad 3, 2, 9) entspricht es,

[1]) A. Avalon „Tantra of the Great Liberation" Introduction, LXXI.
[2]) H. W. Schomerus, „Der Çaiva Siddhânta", S. 290 ff.

wenn der schon bei Lebzeiten erlöste Guru von dem Schüler mit Gott geradezu gleichgesetzt und am Anfang von Büchern als mit ihm eins angerufen wird.

Eine derartige Vergötterung des Guru blieb naturgemäß nicht auf eine Apotheose seiner geistigen Eigenschaften beschränkt, sondern mußte mit Notwendigkeit bei dem menschlichen Bedürfnis nach sinnlichen Ausdrucksformen für das Übersinnliche dazu führen, daß auch der Guru als irdische Persönlichkeit, daß sein Leib und die Dinge, die er gebraucht, zum Gegenstand eines Kultus wurden. Wir finden daher bei vielen indischen Sekten den Glauben, daß die Berührung durch die Hand oder den Fuß des geistigen Führers übersinnliche Gnadenwirkung vermitteln könne. Das Wasser, in welchem der Seelsorger seine Zehen getaucht hat, wird als gnadenspendendes Elixier getrunken, die Speisen, von denen er gegessen, die Kleider, die er getragen, gelten als heilkräftig und wunderwirkend. Daß dieser übertriebene Persönlichkeitskultus zu Mißständen führen mußte, nimmt nicht Wunder. Bei der vishnuitischen Sekte der Vallabhâcâryas, die unter den Kaufleuten der indischen Westküste zahlreiche Anhänger hat, gelten die Gurus, die sogenannten „Mahârâjâs“ (Großkönige), deren es etwa 60 gibt, als Nachkommen der Enkel des Sektenstifters Vallabha, die Inkarnationen Vishnus waren, als Repräsentanten Gottes auf Erden. In der Schrift „Gurusevâ“ heißt es deshalb: „Die Verehrung des Guru hat in derselben Weise zu geschehen, wie die Verehrung Gottes. Dem Guru sind Gaben darzubringen. Eine bestimmte Menge von Gaben wird nicht vorgeschrieben. Man soll solche Gaben darbringen, die man zu spenden für gut hält. Immer hat man dabei zu denken: ‚In dieser Welt gibt es zahllose Arten von Wesen; von allen diesen sind wir selbst die glücklichsten, denn wir haben unsere Zuflucht genommen zu dem berühmten, erhabenen Vallabhâcârya, dem hehren Gosâin, und seinen Nachkommen, welche Manifestationen des höchsten Gottes sind.[1])‘“ Das Glück, mit einem menschlichen Gott zusammen sein und ihn körperlich berühren zu können, ist teuer zu bezahlen. Die Vallabhâcâryas sollen einen richtigen Tarif aufge-

---

[1]) (Karsandas Mulji) „History of the sect of Mahârâjâs or Vallabhâcâryas in Western India“, S. 84.

stellt haben, in dem die Preise der einzelnen Verehrungsakte angegeben sind. Es sind zu zahlen:

für das Trinken des Wassers, in welchem der Guru gebadet	17	Rupies
für Berührung des Guru	20	„
für das Recht, seine Füße zu waschen	35	„
für das Recht, mit ihm auf demselben Sofa zu sitzen	60	„
für das Recht, mit ihm zu tanzen	100—200	„
für das Recht, mit ihm allein in einem Zimmer zu weilen	50—500	„[1])

Die Gurus sind jedoch nicht auf die gelegentlichen Gaben eifriger Anhänger angewiesen, sondern sie haben ein Anrecht auf „tan, man, dhan" (Leib, Seele und Vermögen) ihrer Anhänger. „Darum," so heißt es in Gokulnâths „Vicitra-bhakti-siddhânta-vivritti" — „soll man, bevor man Frauen, Söhne usw. selbst genießt, dieselben dem Guru anbieten. Nach der Hochzeit ist daher die Frau, bevor man sich selbst ihrer erfreut, dem Guru darzubringen, und so hat es bei allen Gelegenheiten und mit allen Dingen zu geschehen; erst wenn man etwas dem Guru anheimgegeben hat, darf man selbst an ihm die entsprechenden Akte vornehmen." Dem Guru wird hier also nicht nur die völlige Verfügung über den Besitz der Gläubigen eingeräumt, von dem er eine bestimmte Taxe (lagâ) als den ihm gebührenden Anteil erhebt, sondern auch das jus primae noctis und das Recht, jederzeit sich der Frauen seiner Anhänger zu bedienen. Diese Zustände führten zu öffentlichen Skandalen, welche im Jahre 1862 die Gerichte von Bombay beschäftigten.

Die Gurus der Vallabha-Sekte sind nicht die einzigen Menschen, die in Indien göttliche Anbetung gefunden haben. Ein anderes Beispiel bietet der irdische Ganesha in Cincvad.

In Cincvad bei Puna hatte vor etwa dreihundert Jahren ein Jüngling Morobâ einen Traum. Es erschien ihm der Gott Ganesha und kündigte ihm an, als Lohn für die ihm erwiesene Verehrung werde er in ihn und seine Nachkommen in sieben Generationen eingehen. Seitdem erlangte Morobâ wunderbare Kräfte; er selbst und seine Nachkommen wurden göttlich verehrt. Der Tempel, den sie erbauten, wurde mit Gaben reich bedacht; sogar der Kaiser Aurang-

---

[1]) Jogendra Nath Bhattacharya „Hindu Castes and Sects", S. 457.

zeb beschenkte die Familie mit dem erblichen Besitz von acht Dörfern. Im Jahre 1810 starb der letzte Nachkomme Morobâs in der siebenten Generation. Obwohl damit die Reihe der göttlichen Manifestationen Ganeshas ihren Abschluß erreicht haben müßte, erklärten die Priester, der Gott sei in einen entfernten Verwandten des Verstorbenen eingegangen, um die reichen Pilgerspenden weiter zu erhalten. So wird denn auch heute noch ein irdischer Ganesha in Cincvad verehrt, der kein Nachkomme des Morobâ ist.[1])

Die Frauen gelten den Hindus im allgemeinen als niedrigerstehende Wesen als die Männer. Ihre Existenzberechtigung beruht lediglich auf der notwendigen Fortpflanzung des Menschengeschlechts. Die Asketen schelten sie ewige Verkörperungen der Sinnlichkeit, Sirenen, welche die Unwissenden betören und das Gewebe des Sansâra fortsetzen (Mahâbhârata 12, 213, 7—9). Das Studium des Veda ist ihnen verboten, dasjenige der Werke der Smriti, sowie die Ausübung des Yoga nicht verwehrt (Mahâbhârata 12, 240, 34); auch können Frauen nach den Lehren der Tantriker unter bestimmten Bedingungen als Gurus fungieren (Tantrasâra 1).

Freundlicher äußern sich andere Texte. Das Weib ist der Freund des Mannes (Aitareya-Brâhmana 7, 13), es ist die andere Hälfte des Urwesens, das anfänglich so groß war wie ein Weib und ein Mann, wenn sie sich umschlungen halten, das sich dann aber in Gatte und Gattin teilte (Brihadâranyaka-Upanishad 1, 4, 3), es ist die Göttin des Hauses (Grihadevatâ). Die Mutter ist höher zu stellen als der Vater, denn „die Mutter übertrifft tausend Väter an Verehrungswürdigkeit“ (Manu 2, 145). Die Tantras sehen in jeder Frau eine Manifestation der Muttergöttin; so sagt das Kubjika-Tantra: „Wenn einer die Fußsohle der Frauen sieht, so soll er sie sich immerdar als die des Guru vorstellen.“

Bei der Shrî-Cakra genannten Zeremonie der extremen Tantriker wird die Göttin Durgâ (Shakti) durch eine Frau vertreten, welche nach dem Rudrayâmala-Tantra „eine Tänzerin, eine shivaitische Ordensschwester, eine Kokotte, eine Wäscherin, eine Barbierfrau, eine Brahmanin, ein Shûdramädchen, eine Hirtin oder eine Gärtnerstochter“ sein soll. Bei diesen Veranstaltungen sitzen die Teilnehmer,

---

[1]) Grierson, ERE 6, S. 176 b.

8, 9 oder 11 Paare, Männer und Frauen in bunter Reihe in Kreisen. Die Frauen werden nackt, aber mit Schmuck behangen, durch bestimmte Zeremonien unter Anwendung besonderer Formeln geweiht und dann von den männlichen Teilnehmern (den Vîras oder Helden) genossen. Nach dem Mahânirvâna-Tantra (6, 14) soll in dem gegenwärtigen schlechten Kali-Zeitalter, in dem die Menschen durch irdische Lüste betört sind, dem Verehrer nur seine eigene Frau, nicht die eines anderen, oder eine allen gemeinsame als Shakti dienen.

Eine edlere Form scheint der Frauenkultus ursprünglich bei den Vishnuiten gehabt zu haben, die, wie der bengalische Dichter Candîdâs (im 14. Jahrhundert), den „leichten Weg" der Erlösung durch die Liebe zu Frauen verfolgten. Der Gegenstand dieser romantischen Passion ist eine Frau, die mit dem Verehrer nicht verheiratet sein darf. Die Liebe aber soll „rein" sein, wie das Gold, das von einem Probierstein berührt wird. Es ist klar, daß das ständige Spielen mit dem Sinnlich-Übersinnlichen kein leichter, sondern ein schwerer Weg zur Erreichung der leidenschaftslosen Abgeklärtheit war, gleichsam ein „Froschtanz im Rachen einer Schlange", möglich nur für einen, der es vermag, „einen Elefanten mit einem Spinngewebe zu fesseln". Der „Sahajiyâ"-Kult sank daher bei vielen seiner Vertreter in die Sphäre gewöhnlicher Sinnlichkeit herab.[1])

Kultobjekt wird der Mensch bei den Menschenopfern, die in alter und neuer Zeit in Indien stattgefunden haben. In der vedischen Ritualliteratur werden die komplizierten Zeremonien für Menschenopfer (Purushamedha) beschrieben, die mit großem Pomp begangen werden sollen, um dem Opferer die Erfüllung großer Wünsche zu verschaffen. Ob diese Opfer, bei welchen ein um den Preis von 100 Rossen und 1000 Kühen gekaufter Brahmane oder Kshatriya nach langwierigen Vorbereitungen getötet wurde, in dieser Form wirklich stattgefunden haben, ist eine umstrittene Frage. A. Hillebrandt schreibt: „Was veranlaßt, an das einstige Vorhandensein des barbarischen Opfers in Indien zu glauben, ist außer dem nicht wegzudeutenden Wortlaut der Texte, wie Shânkhâyanas, der die Vorgänge nüchtern und knapp genau so wie jedes andere Opfer

[1]) D. C. Sen „History of Bengali Language and Literature", S. 37 ff.

beschreibt, die Erwägung, daß die Brahmanen eine solche Sitte, die einen der ihrigen dem Opfertode preisgab, wie manches andere eher beseitigt, als ersonnen haben würden und sie in den Purânas auch unterdrückten. Der Purushamedha ist eben der Überrest eines barbarischen Zeitalters, das wir für Indien so wenig wie für andere Länder zu leugnen haben. Ich weiß allerdings nicht, ob auch die Massenopfer, von denen das Shatapatha-Brâhmana spricht, (166 an die 11 Opferpfosten gebundene Menschen) der Wirklichkeit zuzutrauen sind. Ein Grund gegen die Annahme ist nicht vorhanden. Menschenschlächtereien derart finden ethnographisch ihre Parallelen und auch ihre Erklärung."[1]) Anders urteilt H. Oldenberg: „Wenn die alten Ritualbücher in einem eigenen Abschnitt nach dem Roßopfer, das „Menschenopfer" mit allem Detail schildern, so sieht das ganz nach einem Phantasieprodukt aus, dem Roßopfer nachgebildet und aus dessen kolossalen Verhältnissen ins noch Kolossalere gesteigert. Sollte selbst dieses Prunkstück der großen priesterlichen Modellsammlung irgend einmal die Frömmigkeit eines Fürsten zur Ausführung begeistert haben, bliebe das doch ein für die Betrachtung des wirklichen vedischen Kultus unerheblicher Zufall. Von echten Menschenopfern aber, die entweder auf den Kultus von Kannibalen zurückgehen oder als Sühnopfer die Hingabe eines Menschenlebens für verwirkte oder gefährdete andere Menschenleben, als Erstlingsopfer einen Zauber für Mehrung der menschlichen Fruchtbarkeit darstellen, sind, soviel ich gegenwärtig sehe, im vedischen Indien sichere Spuren nicht zu entdecken."[2])

Wenn es nach dem Angeführten mithin als ungewiß erscheinen muß, ob die pompösen Menschenopfer, wie sie in den vedischen Ritualtexten vorgeschrieben werden, tatsächlich vorkamen, so ist es doch zweifellos, daß zu den verschiedensten Zeiten Menschen zu sakralen Zwecken getötet worden sind. Das beweisen nicht nur zahlreiche Erzählungen in der Literatur, sondern auch Ritualvorschriften in späteren Texten.[3]) Der furchtbaren Göttin Durgâ

---

[1]) A. Hillebrandt „Ritualliteratur" (GIAPA III, 2), S. 153.

[2]) H. Oldenberg, „Die Religion des Veda", 2. Auflage, S. 362f.

[3]) Vergl. H. H. Wilson, „Works" II, S. 247f.; W. Crooke, „Popular Religion and Folklore in Northern India", 2, S. 167; Gait „Human Sacrifices" ERE 6, S. 849ff.

in ihren verschiedenen Erscheinungsformen als Câmundâ, Candikâ usw. wurden Jünglinge und Mädchen als Opfer dargebracht. Manche der Anweisungen, die in den Tantras gegeben werden, erinnern an das Ritual der berüchtigten „schwarzen Messen" der europäischen Satanisten. Wie hochstehende Persönlichkeiten den Glauben, daß ihnen durch Menschenopfer große Kräfte zuströmen würden, huldigten, ersieht man daraus, daß der letzte und größte Guru der Sikhs, Govind Singh (gest. 1708), der ganz unter brahmanischem Einfluß aufwuchs, bevor er an die Verwirklichung seiner weitschauenden politischen und militärischen Pläne ging, einen seiner Anhänger auf dem Altar der Durgâ darbrachte. Bei den Karhâda-Brahmanen von Bombay wurde nach Sir J. Malcolm der Göttin Kâlî noch im vorigen Jahrhundert alljährlich am zehnten Tage des Dashaharâ-Festes ein junger Brahmane geschlachtet. Das Opfer war vielfach ein Fremder, der oft monatelang aufs freundlichste aufgenommen und bewirtet worden war, dann aber am Abend des Festes von seinem Gastfreund vor dem Bild der Göttin getötet und vergraben wurde, während sein Blut zu Besprengungen diente. An dem Altar der Kâlî am großen Shaiva-Tempel von Tanjor, dem Tempel der Danteshvarî in Bastar und an vielen anderen Orten sollen noch vor nicht langer Zeit Menschen, zum Teil in großen Massen, getötet worden sein. Da Menschenopfer heutzutage von der Regierung verboten sind, werden der Durgâ jetzt an Stelle lebender Menschen Nachbildungen derselben aus getrockneter Milch (Khîra) dargebracht.

Bei zahlreichen wilden Stämmen sind Menschenopfer bis vor kurzer Zeit noch üblich gewesen und wohl auch jetzt im Geheimen noch im Gebrauch. In der Nähe von Tezpur in Assam z. B. ist ein Tempel, wo zur Zeit der Âhomkönige solche Opfer veranstaltet wurden. Der Sage nach sollen dort ursprünglich von den Hirten täglich Heuschrecken geopfert worden sein, als aber einmal keine Heuschrecken gefunden wurden, soll der Knabe, welchem dieses Versäumnis zur Last fiel, statt dessen dargebracht worden sein, welcher Brauch sich dann einbürgerte.[1]) Bei den Mers in Râjputâna, den dravidischen Kharvârs und anderen Stämmen fand sich auch diese

---

[1]) Census 1911, III, Assam, S. 42.

schreckliche Sitte, die noch nicht ganz ausgestorben zu sein scheint.[1]) Besonders berüchtigt waren die Menschenopfer der Khonds. Das Opfer (Meriah), das der Erdgöttin Tari Pennu dargebracht werden sollte, wurde vielfach schon als Kind gekauft, bisweilen auch von den Eltern geweiht. Es wurde mitunter viele Jahre hindurch ernährt, mit großer Freundlichkeit behandelt und konnte tun und lassen, was es wollte. Zur Zeit der Saat wurde es dann in Prozession durch das Dorf geführt und schließlich erdrosselt. Das Fleisch der Leiche wurde an verschiedene Heiligtümer und unter die Dorfleute verteilt.

Glücklicherweise verschwunden ist heutzutage die geheimnisvolle Mördersekte der Thags, die der Göttin Durgâ zu Ehren die Reisenden töteten und ausraubten.

Weitverbreitet ist die Anschauung, daß Brücken oder Gebäude eine besondere Festigkeit erhalten, wenn in sie geopferte Menschen eingebaut werden. Dieser Glaube findet sich bei vielen Völkern, in Indien schon in der vedischen Literatur. Er erschwert die Tätigkeit der mit der Volkszählung beschäftigten Beamten insofern, als in entlegenen Gegenden vielfach vom Volk geglaubt wird, die Regierung wolle auf diese Weise passende Opfer aussuchen, um so die an der menschlichen Person haftenden magischen Kräfte ihren Bauten mitzuteilen.

C. DIE GEISTER

1. DIE GEISTER DER VERSTORBENEN

Der Glaube, daß die Verstorbenen als Geister weiterleben, ist über ganz Indien verbreitet. Jedes primitive Volk ist davon überzeugt, daß die Toten in die Geschicke der Lebenden eingreifen können, und bringt ihnen Speisen dar, um sie bei guter Laune zu erhalten. Die dravidischen Stämme widmen den Geistern der Ahnen einen

[1]) Census 1911, X, Central Provinces, S. 87 f.

ausgedehnten Kultus. Das Andenken der meisten von ihnen währt allerdings nicht über zwei Generationen hinaus, wenn nicht besondere Umstände die Erinnerung an sie auch noch bei folgenden Geschlechtern wachhalten. Da aber immer neue Generationen nachrücken, so hört der Geisterdienst nie auf. Auch bei den arischen Indern herrscht seit den ältesten Zeiten die Anschauung, daß die Toten mit den Lebenden in Verbindung treten können. Im Veda werden ausführliche Vorschriften über Manen-Opfer gegeben, bei denen Klöße gespendet wurden. Gewöhnlich wurde angenommen, daß die Seele des Verstorbenen sich noch eine Zeitlang in der Nähe ihrer Verwandten aufhalte, und daß sie, wenn alle die notwendigen Zeremonien vollzogen waren, in die Welt der Väter einginge. Daß die Vorstellung herrschte, daß auch die Ahnen noch auf das Schicksal der Lebenden einwirken könnten, ergibt sich aus den Gebeten, die ihnen gewidmet wurden. „Tut uns kein Leid, ihr Väter, wenn wir nach Menschenart irgendein Fehl gegen euch begangen haben", heißt es Rigveda 10, 15, 6, und mit mancherlei Bitten wendet man sich an sie: „Starke Söhne gebt mir, ihr Urgroßväter! Starke Söhne gebt mir, ihr Väter!",[1] spricht man beim Totenopfer. Diese Vorstellungen wurden mit dem Konservativismus, der die Hindus von jeher ausgezeichnet hat, auch noch weiterhin aufrecht erhalten, als der Glaube an die Seelenwanderung allgemein wurde, obwohl letzterer doch an sich dem Geisterglauben widerstreitet. Die Anpassung dieser neuen Ideen an die alten geschah in der Weise, daß die persönliche, unveränderte Fortdauer hervorragender Personen angenommen und geglaubt wird, daß diese den Frommen Gnadenbezeugungen erweisen könnten. Von diesen Helden und Heiligen wird im nächsten Abschnitt gehandelt werden.

Neben derartigen erhabenen, guten Geistern, welche nicht an der Seelenwanderung teilhaben, kennen die Inder aber auch noch eine große Anzahl von anderen, welche sich zumeist in schädlicher Weise betätigen. Die Seele, die den Leib eines Toten verlassen hat, braucht nämlich eine längere Zeit, bis sie aufs neue geboren werden kann. Während dieser Zeit müssen ihr Totenopfer dargebracht werden, damit sie nicht genötigt ist, sich gewaltsam ihre Nahrung zu suchen.

---

[1]) H. Oldenberg, „Die Religion des Veda", 2. Aufl., S. 568 f.

Geschieht dies nicht, oder ist kein Sohn (ein leiblicher oder adoptierter) vorhanden, der diese Opfer vollziehen kann, so muß der Geist des Toten umherirren und stiftet als „Preta" allerlei Unheil. Um ihn zu besänftigen, werden in den Dörfern Hügel errichtet, auf welchen kleine Gaben, Milch und Gangeswasser niedergelegt werden.

Viel Ungemach verursachen die Geister von Menschen, die einen plötzlichen, gewaltsamen Tod erlitten haben. Die Seelen von Personen, die durch Tiger getötet wurden, machen die Welt in Gestalt von Tigern mit Menschengesichtern unsicher. Als besonders gefährlich gelten die Geister von Enthaupteten; sie sind schwer zu bannen, da sie keine Ohren haben und deshalb die gegen sie angewandten Beschwörungsformeln nicht hören können.

Die Geister von Frauen, die im Kindbett starben, die sogenannten „Curails", werden namentlich Frauen zur Zeit der Menstruation und im Wochenbett gefährlich. Wenn eine Frau vor oder bei der Geburt eines Kindes stirbt, so wird deshalb der Embryo aus ihrem Leibe herausgeschnitten. Die Körper von Mutter und Kind werden dann an verschiedenen Seiten eines Flusses verbrannt. Da nämlich kein Geist Wasser überschreiten kann, die Mutter aber nur zur Hexe wird, wenn sie mit ihrem Kind vereinigt ist, wird dadurch verhindert, daß sie als Unholdin umherstreift.

Die Geister von Kindern, die noch nicht die etwa im siebenten Jahre vorgenommene religiöse Weihe erhalten hatten oder noch nicht verheiratet worden waren, verfolgen namentlich ihre sie überlebenden jüngeren Geschwister und müssen durch Spenden beruhigt und durch Zauberhandlungen unschädlich gemacht werden.

Vielleicht am meisten gefürchtet von allen Geistern werden diejenigen von Leuten, die schon bei ihren Lebzeiten im Geruch standen, magische Kräfte zu besitzen, also von Hexenmeistern und von Brahmanen. Der Glaube an die unheilvolle Macht von „Brâhmarâkshasas" ist so verbreitet, daß mehrfach Brahmanen Selbstmord begangen haben sollen, in der Hoffnung, ihren Widersachern als Geister großen Schaden zufügen zu können.

Der Aufenthaltsort der Gespenster ist sehr verschieden. In erster Linie machen sie natürlich die Orte unsicher, die sie bei ihren Leb-

zeiten bewohnt hatten, sodann bevorzugen sie aber auch leere Gebäude, Leichenstätten, Einöden und große Bäume.

Die Tätigkeit der Geister ist eine sehr mannigfaltige, aber gewöhnlich eine für die davon Betroffenen unheilvolle. Sie stören ihre Unternehmungen, erschrecken und quälen sie, ja sie gehen sogar in ihren Leib ein und machen sie dadurch krank oder besessen. An manchen Tagen, so z. B. am Dienstag und Sonntag, sowie zur Zeit des Navarâtrî-Festes, sind sie namentlich zu besonderem Schabernack aufgelegt; die Zeit, die ihrem Wirken am günstigsten ist, ist die Abenddämmerung und die Mitternachtsstunde.

Mannigfache Vorkehrungen dienen dazu, den bösen Einfluß der Geister auszuschalten. Man bringt ihnen Spenden von Blumen, Betelnüssen, Reis dar und veranstaltet besondere Feiern für sie. Man trägt Amulette, um sie zu bannen. In Baroda z. B. tragen die Frauen von Männern, die ihre erste Gattin durch den Tod verloren haben, ein Schmuckstück (Shokyapaglu), das den Fußabdruck der ersten Frau darstellt. Durch diesen Talisman soll die Belästigung, die sie von dem Geiste derselben erfahren könnten, abgewehrt werden. In ernsten Fällen wird ein Geisterbanner zur Hilfe geholt. Der Geisterbeschwörer ist im sozialen Organismus des indischen Dorfes ein ebenso unumgänglich notwendiger Faktor wie der Barbier oder Wäscher. Vielfach ist dieser einträgliche Beruf in bestimmten Familien erblich. Der Geisterbanner verfügt nicht nur über die notwendigen Kenntnisse, die zur Vertreibung eines Geistes erforderlich sind, sondern er ist zumeist auch selbst im Besitz eines Geistes, der unter seinem magischen Befehl Widersacher bekämpft und jede gewünschte Handlung ausführt. Die Herrschaft über einen solchen Geist ist natürlich ein wertvoller Besitz, mit dem man genau so umgehen kann wie mit dem Recht an jeder Person oder Sache. Im Süden von Gayâ z. B. können derartige Geister samt den auf sie bezüglichen Zaubersprüchen schon für etwa 20 Rupies gekauft werden. Ist der Verkauf abgeschlossen, so händigt der Exorzist dem Käufer einen verkorkten Bambuszylinder ein, in welchen der Geist eingesperrt ist. Der Zylinder wird dann zu dem Baum gebracht, wo der Geist in Zukunft seinen Wohnsitz aufschlagen soll. Unter Beobachtung eines besonderen Zeremoniells wird dort der Kork geöffnet, so daß sich der Geist auf den Baum begeben kann,

wo er dann dem neuen Herrn jederzeit zur Verfügung steht und sein Eigentum gegen Diebstahl und gegen andere Geister beschützt.[1])

Wird ein Exorzist zu einem Kranken gerufen, der von einem Geiste besessen sein soll, so hat er zunächst festzustellen, ob dies wirklich der Fall ist, oder ob ein auf andere Weise entstandenes Leiden vorliegt. Zu diesem Zweck händigt der Geisterbanner einem Angehörigen des Kranken einige Reiskörner, ein Stückchen Kohle, sieben Stückchen Erde, Salz, eine Kupfermünze und anderes ein, das alles in ein Stück Tuch eingebunden wird. Dieses wird dann siebenmal über dem Kopf des Patienten hin- und hergeschwungen und dann an seinem Bett befestigt. Am nächsten Tage öffnet der Exorzist dieses Bündel und zählt die in ihm enthaltenen Körner. Ergibt sich eine ungerade Zahl, so stellt er fest, daß der Kranke von einem Geiste besessen ist, während im anderen Falle auf eine andere Krankheitsursache geschlossen werden muß. Um den Geist zu vertreiben, versucht der Geisterbanner es zunächst mit Güte. Ein eiserner Nagel wird in die Schwelle des Hauses, in welchem der Patient wohnt, geschlagen, dann wird das Gesicht des Kranken mit einer Pfauenfeder oder einem Baumzweige bestrichen, wobei an den Geist das höfliche Ersuchen gerichtet wird, doch seinen Namen durch den Mund des Patienten mitzuteilen. Gelingt dies nicht beim ersten Male, so wird die Prozedur immer wieder versucht, mitunter eine ganze Nacht hindurch, während der arme Kranke gezwungen wird, seinen Leib von der einen Seite nach der anderen zu wenden. Waren alle Versuche erfolglos, so geht man zu energischeren Maßnahmen über. Ein Feuer wird angezündet, in welches Pfeffer, Kümmel, Salz, Hunde-, Affen- oder Eselsdreck, etwas Leder u. a. geworfen werden. Der Rauch des Feuers wird dann in die Nasenlöcher des Patienten geblasen und der Kranke wird so lange geschlagen, bis der Geist durch seinen Mund mitteilt, wer er sei, warum und wie er in seinen Körper eindrang und was er wünsche, und sich schließlich bereit erklärt, gegen Darbringung bestimmter Opfergaben den Körper zu verlassen und anderswo seinen Wohnsitz zu nehmen.[2])

---

[1]) Census 1901, VI, Bengal, S. 198.
[2]) Census 1911, XVI, Baroda, S. 70.

Der Kult verstorbener Menschen findet sich im ganzen arischen und nichtarischen Indien. In erster Linie sind es die Stammväter von Kasten und Geschlechtern, von denen angenommen wird, daß sie ihre Familien oder ihren Clan wie bei Lebzeiten beherrschen und daß sie einen Anspruch auf Ehrerbietung oder Abgaben haben. Im Mittelpanjâb wird von den Bauern der gemeinsame Ahnherr der Dorfbewohner an kleinen Erdhügeln verehrt. Einer der angesehensten dieser Stammesväter ist Kâla Mahar, der Vorfahr der Sindhu Jâts, der einen hervorragenden Einfluß auf Kühe haben soll und dem man die erste Milch jeder Kuh darbringt.[1] Die Kâyasthas (Schreiber) verehren als einen der ihrigen Citragupta, der als Sekretär des Todesgottes die Listen über den Lebenswandel aller Wesen führt. Die Verehrung beschränkt sich jedoch nicht auf den Ahnherrn einer Kaste oder eines Stammes, sondern wird auch auf hervorragende Mitglieder derselben ausgedehnt. Die Kahârs von Audh halten Feste ab zu Ehren ihres Stammesgenossen Nathu Kahâr, der lebend bei der Grundsteinlegung des Forts von Akbarpur im Distrikt Faizâbâd eingemauert worden sein soll,[2] die Barbiere sind vielfach Anhänger des aus ihrer Kaste hervorgegangenen Heiligen Senâ, usw.

Zu den Gestalten, denen eine Wirksamkeit über den Tod hinaus zugeschrieben wird, kommt dann noch die viel größere Zahl von Personen, die aus irgendeinem Grunde in den Geruch der Heiligkeit gekommen sind. Die meisten von diesen haben freilich nur geringe Bedeutung; ihre Verehrung beschränkt sich nur auf ein kleines Gebiet und währt nicht allzu lange; manche von ihnen aber sind im Laufe der Zeit in immer weiteren Kreisen zu Ansehen gelangt und ihr Kult ist schließlich Gemeingut großer Teile der Bevölkerung geworden.

Die Ursachen, die dazu führten, daß bestimmte Persönlichkeiten nach ihrem Tode zum Gegenstand besonderer Verehrung gemacht wurden, lassen sich in den wenigsten Fällen übersehen. Wenn Männer, die für ihre Volksgenossen Hervorragendes geleistet haben, wie

[1]) Census 1891, XIX, Panjâb, S. 104.
[2]) Census 1891, XVI, Nordwestprovinzen, S. 219.

der Marâthen-König Shivâjî, oder große religiöse Reformatoren, wie Caitanya, von den Geschlechtern späterer Zeiten mit einem pietätvollen Kultus umgeben wurden, so ist dies ohne weiteres begreiflich. Ebenso verständlich ist es, wenn Helden, die ein Dorf gegen wilde Tiere oder Feinde beschützten, oder fromme Einsiedler, die lehrend und helfend ihren Mitmenschen Gutes erwiesen, auch nach ihrem Tode im Glauben der Nachkommen fortleben. Sehr vielfach ist aber ein sonderlicher Grund für die Wertschätzung mancher Heroen und Heiligen nicht recht ersichtlich; offenbar hat der Zufall hier eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Ein indisches Sprichwort schildert den stereotypen Lebensgang dieser Personen, wenn es sagt:

Barhâ to Mîr
Ghâtâ to Faqîr
Mârâ to Pîr.

„Als er reich war, war er ein Fürst, als er arm war, ein Fakir, und als er starb, ein Heiliger.“[1])

Ist somit der Grund für die Verehrung eines Toten auch vielfach in Dunkel gehüllt, so ist der Weg, auf dem seine Vergöttlichung vor sich geht, doch fast immer derselbe. Sir Alfred Lyall hat diesen sehr schön dargestellt: „Zuerst haben wir,“ so schreibt er, „das Grab eines Mannes, dessen Name, Geburtsort und Herkunft in dem Distrikt wohl bekannt sind; starb er zu Hause, so errichten ihm seine Angehörigen ein Heiligtum, installieren sich als die Hüter desselben und ziehen aus den dargebrachten Gaben ein beträchtliches Einkommen; sie werden erbliche Wächter desselben, wenn es prosperiert und wenn sich seine Wunder wirkenden Eigenschaften bewähren. Wenn der Mann umherwanderte, sich in der Nähe eines Dorfes oder heiligen Platzes niederließ und wegen seiner Bußübungen oder Leiden berühmt wurde und dort starb, so halten es die in der Nähe Wohnenden für ein großes Glück, das Grab eines heiligen Mannes in ihrer Gemarkung zu haben. Innerhalb von wenigen Jahren, wenn sich die Erinnerung an die Persönlichkeit des Mannes im Nebel verliert, wird sein Ursprung mysteriös, sein Lebenslauf nimmt legendarische Formen an, seine Geburt und sein

[1]) Census 1901, VI, Bengal, S. 178.

Tod erscheinen in übernatürlicher Beleuchtung. In der nächsten Generation werden die Namen der älteren Götter in die Geschichte eingeführt und so wird die wunderbare Tradition immer mehr zum Mythus, bis nur noch die Annahme, daß sich ein Gott hier inkarniert habe, eine solche Reihe von Wundertaten zu erklären vermag."[1])

Die Personen, die zum Mittelpunkt eines Kultus geworden sind, sind in der Hauptsache entweder Helden, die in der Welt große Taten vollbrachten, oder Heilige, die durch die Macht ihrer Askese übernatürliche Wirkungen hervorzubringen vermochten.

Aus der großen Menge von Helden, die im heutigen Indien verehrt werden, können hier nur einige genannt werden. In Kashmîr genießt der Râjâ Mandalik großes Ansehen, der wegen seiner Gerechtigkeit berühmt war, ebenso der durch seine Charakterstärke hervorragende Minister Kâlî Bîr.[2]) In Zentral-Indien erfreut sich Pâbujî großer Beliebtheit, der angeblich vor 600 Jahren in Marvâr gelebt hat. Nach der Legende soll er als Kind von dem Râjput Dhandal gefunden worden sein, der ihn seiner Gattin zur Pflege übergab. Diese erklärte sich bereit, den Kleinen zu nähren, aber nur unter der Bedingung, daß Dhandal nie ihr Zimmer betreten würde, ohne vorher anzuklopfen. Als er einmal gegen dieses Gebot verstieß, sah er, daß das Kind von einer Löwin gesäugt wurde. Die Löwin, welche in Wahrheit die Göttin Durgâ war, nahm sogleich die Gestalt seiner Frau an, machte ihm heftige Vorwürfe wegen seines Wortbruches und verschwand. Das Kind aber, das später als eine Inkarnation von Râmas Bruder Lakshmana angesehen wurde, wuchs heran zu einem starken und tapferen Helden, dessen Andenken sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat. In der Gestalt eines bewaffneten Reiters wird Pâbujî von den Angehörigen niederer Kasten verehrt. Der Hauptsitz seines Kultus ist Kolu Mandal in Marvâr.[3]) In Rai Bareli gilt Bâl Râjâ bei den Ahîrs und Bhars als ein wirksamer Beschützer gegen Schlangenbiß; bei seinen Lebzeiten soll er mit seinem Bruder in Rai Barelî geherrscht

---

[1]) Sir Alfred Lyall, Asiatic Studies, 2. Aufl., London 1884, S. 22.
[2]) Census 1911, XX, Kashmîr, S. 97.
[3]) Census 1901, XIX, Central Provinces, S. 89.

haben, dann aber von den vordringenden Muselmanen besiegt und getötet worden sein.[1])

In ganz Südindien wird Madura-Vîran (der Held von Madura) verehrt, von dem viele Legenden erzählt werden. Im Dienste des Königs Tirumala Naik (17. Jahrh.) kämpfte er erfolgreich gegen Feinde und Räuber, wurde aber schließlich auf Befehl des Herrschers wegen einer Liebschaft hingerichtet. Nach seinem Tode erschien er dem König im Traume und verlangte, daß ihm göttliche Ehren erwiesen würden, was seitdem auch geschieht.

Die Heroen, zu denen man betet, sind jedoch keineswegs immer gute Leute, die sich um ihre Mitmenschen verdient gemacht haben; auch Räuber sind vielfach vergöttlicht worden. In Sherpur bei Patnâ ist ein Heiligtum des Bandenführers Goraiya, der vor vielen hundert Jahren dort tapfer kämpfend gefallen sein soll. Er ist die Hausgottheit der Dosâdhs, Doms und anderer niederer Kasten, die ihm Schweine opfern, während ihm die Angehörigen höherer Kasten Vegetabilien darbringen. Er soll die Kraft besitzen, Krankheiten und böse Geister fernzuhalten.[2])

Viel berühmter als derartige Lokalheroen sind die großen Helden der Vorzeit, die in der heiligen Überlieferung eine Rolle spielen und schon vor Jahrhunderten gläubige Anhänger gefunden haben. In erster Linie sind hier Personen zu nennen, welche die indische Sage in die graue Urzeit verlegt und zueinander in verwandtschaftliche Beziehungen setzt.

Manu Vaivasvata, der Stammvater und Gesetzgeber der heutigen Menschheit, war ein Sohn des Sonnengottes. An seinen Namen knüpft sich die indische Sintflutsage. Die älteste Gestalt derselben findet sich im Shatapatha-Brâhmana I, 8, 1. Späterhin ist sie dann im Mahâbhârata und anderen Werken in etwas veränderter Form wiedergegeben worden. Ihr hauptsächlichster Inhalt ist folgender: Als Manu sich eines Tages die Hände waschen wollte, fand er im Wasser einen kleinen Fisch, der sagte zu ihm: „Erhalte mich, so will ich dich retten. Solange wir klein sind, droht uns viel Gefahr, denn ein Fisch frißt den andern. Darum setze mich in einen

---

[1]) Census 1891, XVI, North Western Provinces, S. 220.
[2]) Census 1901, VI, Bengal, S. 196; Crooke, Popular Religion I, S. 197.

Topf; wenn ich über diesen hinausgewachsen bin, in einen Teich und wenn ich schließlich groß und aller Gefahr entrückt bin, in das Meer." Manu tat, wie ihm geheißen. Als der Fisch groß geworden war, sagte dieser zu ihm: „In dem und dem Jahre wird eine Flut kommen; baue ein Schiff und warte auf mich, ich werde dich retten." Manu befolgte diesen Rat. Als die Flut sich erhoben hatte, bestieg er das Schiff und befestigte das Tau desselben am Horn des Fisches. Der Fisch zog den Nachen auf einen hohen Berg, wo Manu das Schiff festband und wartete, bis die Wasser sich verlaufen hatten. Da alle Geschöpfe ertrunken waren, lebte er dort zunächst ganz allein, schuf dann aber durch die Macht seiner Askese alle Wesen.

Manu hatte neun Söhne; von diesen war Ikshvâku der Ahnherr der Sonnendynastie, die in Ayodhyâ herrschte. In dem von seinem Sohn Kukshi begründeten Zweige seines Geschlechtes war der König Harishcandra berühmt wegen seiner Freigebigkeit. Der Heilige Vishvâmitra unterwarf ihn einer harten Probe. Als Brahmane bat er ihn um ein Almosen und nahm ihm auf diese Weise nacheinander sein Reich und seine Schätze. Er nötigte ihn dann, Weib und Kind und schließlich sogar sich selbst in Leibeigenschaft zu verkaufen. Als Sklave eines eklen Candâla hatte er den Auftrag, für diesen Leichen ihrer Gewänder zu berauben. Verzweifelt über sein elendes Leben, wollte er gemeinsam mit seiner Gattin in den Tod gehen, als er sie auf dem Leichenverbrennungsplatz traf, wo sie ihrem verstorbenen Sohne die letzte Ehre erweisen wollte; er kam aber von diesem Entschluß ab und ergab sich frommer Meditation. Da erscheinen die Götter, begleitet von Vishvâmitra und Dharma, dem Gott der Gerechtigkeit, der niemand anders als der Candâla gewesen war; der Sohn wird wieder lebendig und zum Nachfolger geweiht, Harishcandra aber geht mit allen seinen Getreuen in den Himmel ein. In Harishcandras Familie wurde viele Generationen später Râma geboren, der göttliche Held, der unten bei den Inkarnationen Vishnus besprochen werden wird.

Von Nimi, einem anderen Sohne Ikshvâkus, stammen die Könige von Mithilâ her, deren Geschlecht der weise Janaka angehörte.

Manus Tochter Ilâ heiratete Budha, den Sohn des Mondgottes; sie wurde dadurch die Stammutter der sogenannten „Monddyna-

stie". Ihr Sohn war Purûravas, der mit der Elfe Urvashî (s. S. 108) vermählt war. Sein Ururenkel Yayâti hatte fünf Söhne, von denen Yadu und Puru die Ahnherren großer Geschlechter wurden. Der berühmteste Sproß der Abkömmlinge Yadus, der „Yâdavas", war Krishna, eine Inkarnation Vishnus. Aus der von Puru begründeten Linie der Monddynastie stammte Dushyanta, der Gatte Shakuntalâs (s. S. 108); sein Sohn war Bharata, der mächtige Herrscher von Hastinâpura; nach ihm heißt Indien „Bhâratavarsha" (das Land Bharatas). Von ihm stammt Kuru ab, der Vorfahr Dhritarâshtras und Pandus und der übrigen Helden des Mahâbhârata.

Bis zum heutigen Tage spielt die Genealogie der Sonnen- und Mond-Dynastien in Indien eine große Rolle, weil die vornehmsten Fürstenfamilien ihren Stammbaum auf diese zurückführen. Unter den sagenumwobenen Helden, die aus ihnen hervorgingen, ragen besonders hervor Râma und Krishna. Eine ausgedehnte Verehrung finden jedoch auch eine Reihe von Heroen aus diesen Geschlechtern, die an den Ereignissen, welche den Stoff der beiden Epen Mahâbhârata und Râmâyana bilden, hervorragenden Anteil haben.

Der edle Arjuna ist jedem Hindu bekannt als der fromme Pandusohn, dem Krishna in der hochheiligen Bhagavadgîtâ über das Wesen von Welt und Leben Aufschluß gab. Den Shivaiten ist er besonders lieb durch seinen mannhaften Kampf mit einem Bergbewohner (Kirâta), der niemand anders als der Gott Shiva war, der diese Gestalt angenommen hatte. Sobald Arjuna erkannte, wer sein Gegner war, betete er den Gott an und pries ihn durch einen Hymnus, worauf ihm Shiva befriedigt eine göttliche Waffe übergab, mit der er alle seine Feinde überwinden konnte.

Bhîma, ein anderer Held des Mahâbhârata, der als ein Sohn des Windgottes bezeichnet wird, war ein Mann von ungeheurer Körperkraft, gleich gewaltig in der Feldschlacht wie bei der Mahlzeit, wo er einen an Gargantua gemahnenden Appetit entwickelte. Er ist dem einfachen Hindu der Hüter von Haus und Dorf, die er mit seiner riesigen Keule gegen Unheil beschützt.

Auch die Vorkämpfer der Gegenpartei in jenem Epos sind heilige Personen, so namentlich der starke Bhîshma. Dieser wird in Bengalen an einem Tage des Monats Mâgha durch Darbringung von Wasser geehrt, und zwar aus dem folgenden Grunde: Bhîshmas

Vater, Shântânu, verliebte sich im Alter in die schöne Satyavatî, ihr Vater aber wollte sie dem Shântânu nur geben, wenn ihr zu erwartender Sohn Thronerbe würde. Um seinem Vater das Mädchen zu verschaffen, trat Bhîshma selbst als Werber für ihn auf und erlangte die Hand Satyavatîs durch das Versprechen, selbst nicht zu heiraten, damit seine Söhne seinen Stiefbrüdern den Thron nicht streitig machen könnten. Da Bhîshma infolgedessen keinen Sohn hinterließ, der für ihn die Totenfeier veranstalten konnte, ist er der Heilige der sohnlos Sterbenden.

Der Kult der Mahâbhârata-Helden muß in Indien sehr alt sein, denn Pânini (4. Jahrh. v. Chr.) erwähnt in seiner Grammatik (4, 3, 98) neben Verehrern des Vâsudeva (Krishna) auch solche des Arjuna. Daß alle diese Personen gelebt haben, wie die Inder glauben, wird sich freilich kaum erweisen lassen; bei einigen von ihnen ist es nicht unwahrscheinlich, daß sie ursprünglich Götter gewesen sind, die mit der Zeit zu einer halbgöttlichen Stellung herabsanken.

Die Verehrung von Heroen, welche Städte gründeten, wie sie in der griechischen Sage so häufig sind, findet sich in Indien selten, hingegen wird die Entstehung des Ozeans durch einen Mythus erklärt, der sich an eine hervorragende Persönlichkeit knüpft. Der König Sagara von Ayodhyâ aus der Sonnendynastie wollte ein Pferdeopfer darbringen und übertrug die Bewachung des dazu erforderlichen Rosses einem seiner Enkel. Da das Roß von Indra in Gestalt eines Dämons geraubt wurde, ließ Sagara dasselbe durch seine 60000 Söhne suchen. Zu diesem Zwecke durchgruben sie die ganze Erde und töteten jedes Lebewesen, auf das sie dabei stießen. Schließlich trafen sie auf das Opferpferd, das tief in der Erde in der Nähe des Sehers Kapila graste. Als sie diesem Vorwürfe machten, verbrannte Kapila sie alle zu Asche und erklärte Sagaras Enkel, der von diesem ausgesandt wurde, um sie zu suchen, die für das Totenopfer der Sagariden erforderliche Wasserspende dürfe nur mit Gangeswasser dargebracht werden. Da die Gangâ damals noch im Himmel weilte, mußte dies auf lange Zeit verschoben werden. Sagara vollbrachte zwar das Roßopfer, doch gelang es erst seinem Ururenkel Bhagîratha, die Gangâ zur Erde herabströmen zu lassen und so das Totenopfer zu veranstalten. Da das Meer durch die Unterwühlung der Erde ein bedeutend vergrößertes Bett

erhalten hatte, wurde es Sâgara (der indische Ausdruck für Ozean) genannt.

Höher noch als Menschen, die durch das Schwert (Shastra) Ruhm erwarben, stellt der Hindu diejenigen, die durch Wissen (Shâstra) sich hervortaten. So stehen namentlich die heiligen Seher, die Rishis, in hohem Ansehen, welche den heiligen Veda erschauten und ihren Nachkommen überlieferten und die Ahnherren der großen Priestergeschlechter sind. Traditionell werden sieben derartiger Rishis angenommen, die in den sieben Sternen des Großen Bären verewigt sein sollen. Ihre Namen variieren in den verschiedenen Texten. In der ältesten Aufzählung heißen sie: Gautama, Bharadvâja, Jamadagni, Vishvâmitra, Vasishtha, Kashyapa und Atri. In einer anderen Liste fehlen die drei ersten; an ihrer Stelle wird genannt: Bhrigu, Angiras und Agastya; in anderen Quellen wieder werden einige der Namen ausgelassen und statt ihrer Marîci, Pulaha, Kratu, Pulastya, Daksha und andere aufgeführt. Außer diesen werden noch zahlreiche andere Heilige Rishis genannt, so der schon genannte Manu, ferner Nârada, Vyâsa, Vâlmîki u .a. Die Hinzufügung immer neuer Namen erklärt sich daraus, daß der Begriff des Rishi im Laufe der Zeit einen Bedeutungswandel erfahren hat: ursprünglich war ein Rishi ein Seher, der die Lieder und Anweisungen für die vedischen Opfer offenbart hatte; späterhin, als man andere religiöse Ideale verfolgte, wurde er ein Heiliger, der durch seine Kasteiungen in der Meditation überirdische Wirkungen erzielen konnte.

Eine Reihe von Rishis gelten als geistentsprossene Söhne des Gottes Brahmâ, als Prajâpatis, die bei der Weltschöpfung mitwirken. Diese werden vielfach auch als Brahma-Rishis bezeichnet, welcher Name jedoch oft überhaupt auf priesterliche Weise angewandt wird. Deva-Rishis sind solche, die unter den Göttern wohnen und mit ihnen in ständigem Verkehr stehen (z. B. Nârada). Râja-Rishis sind Seher, die königlicher Abkunft sind, wie Vishvâmitra. Über die Rishis werden unzählige Sagen erzählt, von denen hier nur einige der wichtigsten mitgeteilt werden sollen.

Daksha gilt als Führer der Prajâpatis. Er hatte zahlreiche Töchter, von denen 27 die Gemahlinnen des Mondgottes wurden. Einst veranstaltete er ein großes Opfer, zu welchem er alle Götter mit

Ausnahme Shivas einlud. Shiva war hierüber so erzürnt, daß er das Opfer störte und Daksha enthauptete, ihn aber später wieder zu neuem Leben erweckte. Versehentlich setzte er ihm jedoch den Kopf eines Ziegenbockes auf, so daß Daksha auf Abbildungen stets mit diesem dargestellt wird.

Kashyapa, Sohn Marîcis, des Sohnes von Brahmâ, war mit dreizehn Töchtern Dakshas vermählt und wurde durch sie zum Stammvater der meisten Götter, Menschen und Tiere.

Vishvâmitra war ursprünglich König von Kanyakubja, gehörte also der Kriegerkaste an. Auf der Jagd kam er einst in die Einsiedelei des Rishi Vasishtha und sah dort die diesem gehörige Wunschkuh. Vergebens bat er ihn um alle Schätze der Erde, ihm diese zu überlassen. Vasishtha weigerte sich beharrlich. Als der König versuchte, sich ihrer mit Gewalt zu bemächtigen, wurde er von den Truppen, welche der Rishi mit Hilfe der Kuh hervorzauberte, daran gehindert und seine hundert Söhne wurden zu Asche verbrannt. Da unterzog sich Vishvâmitra jahrhundertelang großen Bußübungen, bis er schließlich die Würde eines Brahma-Rishi erlangte und auch von Vasishtha als solcher anerkannt wurde.

Von Agastya werden mehrere Wundergeschichten erzählt. So soll er einmal das Weltmeer ausgetrunken haben, um den Göttern im Kampfe gegen die Dämonen, die sich im Wasser versteckt hielten, beizustehen. Im Râmâyana, wo dieser Weise eine große Rolle spielt, wird erzählt, wie er die Dämonen Vâtâpi und Ilvala tötete. Der letztere pflegte nämlich von Zeit zu Zeit eine Leichenfeier für seinen Bruder Vâtâpi zu veranstalten und setzte dessen Fleisch den dazu eingeladenen Brahmanen vor. Wenn diese gegessen hatten, rief er laut nach seinem Bruder, derselbe sprengte dann die Leiber der Gäste und kam lebendig wieder hervor. Ilvala versuchte dies auch bei Agastya, kam dabei aber an den Unrechten: er konnte Vâtâpi nicht wieder lebendig machen und wurde von dem Seher getötet. Agastya wird als der erste Lehrer angesehen, der den Draviden des Südens die arische Religion verkündete.

Nârada ist der Bote der Götter, der zwischen ihnen und den anderen Wesen vermittelt. Er gilt als Erfinder der Laute.

Brihaspati, ein Sohn des Rishi Angiras, ist der Lehrer der Götter und der Regent des Planeten Jupiter. Im Veda wird er wie

ein Gott angerufen und als Hauspriester der Götter bezeichnet, während er in der späteren Mythologie durchaus als ein richtiger Rishi erscheint. Sein Rivale ist der Rishi Shukra, der Regent des Planeten Venus und Lehrer der Dämonen, ein Sohn des Rishi Bhrigu.

Vyâsa oder Krishna Dvaipâyana, der Verfasser des Mahâbhârata, der Purânas und der Brahmasûtren, war ein natürlicher Sohn des Rishi Parâshara und der Satyavatî, bevor diese den Shântanu heiratete (oben S. 94). Der heilige Parâshara hatte sich nämlich in die schöne Fischerstochter verliebt; diese gab sich ihm jedoch nur unter der Bedingung hin, daß sie, sobald sie ihm einen Sohn geboren, ihre Jungfernschaft wieder zurückerlange. Vyâsa lebte lange unter Kasteiungen als Einsiedler, bis seine Mutter ihn aufforderte, ihrem Sohne Vicitravîrya, der kinderlos gestorben war, Söhne zu erzeugen. Seiner Verbindung mit den beiden Witwen Vicitravîryas entsprangen Dhritarâshtra und Pandu, zwischen deren Nachkommen der große Kampf entbrannte, den das Epos Mahâbhârata schildert.

Vâlmîki ist der Dichter des Râmâyana und damit der erste Dichter überhaupt. Das Versmaß, in dem das große Epos abgefaßt ist, den Shloka, soll er erfunden haben, als er sah, wie ein Jäger einen Brachvogel bei seinem Liebesspiel grausam erschoß und das Weibchen klagen hörte. Die Klage, die er mitleidig erhob und der Fluch, den er gegen den Mörder ausstieß, formten sich ihm unbewußt zu einem Shloka, so daß, wie es mit einem Wortspiel heißt, ihm das Leid (Shoka) zum Liede (Shloka) wurde. Von seinem früheren Leben berichtet eine Legende, die vielfach, so auch im Adhyâtma-Râmâyana (II, 6, 64) mitgeteilt wird. Danach lebte Vâlmîki früher im Kirâta-Lande, wo er — obwohl Brahmane von Geburt — das Räuberhandwerk ausübte und mit einer Shûdra-Frau Kinder zeugte. Einmal überfiel er im Walde sieben Rishis, um sie auszuplündern. Diese fragten ihn, weshalb er ein so schmähliches Handwerk betriebe. Er entgegnete ihnen, er tue es, um sein Weib und seine Kinder nicht Hungers sterben zu lassen. Die Weisen sagten darauf zu ihm, er solle seine Familie fragen, ob sie an der von ihm aufgehäuften Sündenschuld in gleicher Weise wie an dem durch seine Verbrechen Erworbenen Anteil hätten, und dann mit der Antwort

zu ihnen zurückkehren. Vâlmîki tat, wie ihm befohlen und sagte dann zu den Rishis, seine Angehörigen hätten wohl an dem, was er durch seine Übeltaten gewinne, teil, jedoch nicht an den durch diese hervorgerufenen Sünden. Überwältigt von dem Bewußtsein seiner ungeheuren Schuld ging Vâlmîki darauf in sich und flehte die Heiligen an, ihm ein Mittel zur Läuterung seines Geistes zu nennen. Die Weisen empfahlen ihm, bis zu ihrer Rückkehr über den Namen „Marâ" (die Umkehrung des heiligen Gottesnamens Râma) zu meditieren und verließen ihn dann. Vâlmîki folgte ihrem Rat; tausend Weltalter verharrte er unbeweglich an einem Orte, in tiefste Meditation versunken, während sich ein Ameisenhaufen rings um seinen Körper bildete. Als die Rishis nach Ablauf dieser Zeit wieder zu ihm kamen, begrüßten sie ihn als „Vâlmîki", d. h. Ameise (vgl. das lateinische formica), weil er zum zweiten Male aus einem Ameisenhaufen geboren worden sei. Als Bâlmîk ist Vâlmîki heutzutage in Nordindien der Patron der Kehrerkasten. Als sein Schüler gilt der Heilige Lâlbeg, der von einigen mit ihm identifiziert wird.

Neben diesen Heiligen, die in dunkler Vergangenheit gelebt haben sollen, gibt es eine endlose Reihe anderer, deren Leben und Taten in eine der Gegenwart näherliegende Zeit fallen. Zu diesen gehören zunächst einmal die Stifter der großen Sekten, von denen im VI. Abschnitt gehandelt werden wird. Sodann sind hierher zu rechnen eine Reihe anderer frommer Männer, die religiöse Gemeinden gründeten; es seien nur einige genannt. Shâmjî und Lâlji, die um 1550 im Panjâb lebten, erhielten vom Gotte Krishna heilige Bildwerke, sie verrichteten viele Wundertaten und scharten zahlreiche Anhänger aus der Kaufmannskaste um sich; sie haben bis heutzutage im Panjâb Heiligtümer. Die Brahmanen Jinda und Kaliâna predigten im 16. Jahrhundert im Panjâb monotheistische Lehren und sind in Masân begraben, wo ihnen ein Kultus geweiht ist. Dhanna Bhagat findet in derselben Provinz viele Verehrer. Von ihm wird erzählt, er habe einst einen berühmten Brahmanen gefragt, wie er den Weg zur Erlösung finden könne. Der habe ihm ein Götterbild gegeben und gesagt, er solle erst essen, wenn der Gott gespeist habe. Dhanna Bhagat nahm diese Unterweisung, die natürlich nur besagen sollte, daß er erst opfern und dann essen sollte, wörtlich und

fastete tagelang, bis der Gott Mitleid mit ihm hatte, menschliche Gestalt annahm und die ihm dargebrachten Gaben verzehrte.[1])

In hohem Ansehen stehen die sogenannten Siddhas, die „Vollendeten", d. h. die Geister berühmter Asketen und Yogîs, welche in höheren Sphären ein halbgöttliches Dasein führen. Es soll deren 84 hauptsächliche und eine Menge anderer geben. Der berühmteste von ihnen ist Matsyendra und sein Schüler Gorakhnâth (Gorakshanâtha), welch letzterer im 13. Jahrhundert n. Chr. gelebt haben soll. Die Siddhas werden vielfach unter dem Symbol von Steinen angebetet. Ihre besonderen Verehrer tragen ein silbernes zylindrisches Ornament um den Hals. Eine ähnliche Gestalt wie Gorakhnâth ist der sehr viel ältere, sagenhafte Dattâtreya, in welchen sich ein Teil von Brahmâ, Vishnu und Shiva inkarniert haben soll und der als hervorragender Kenner der Yoga-Philosophie gilt.

Die Zahl der Heiligen vergrößert sich auch heute Tag für Tag. Sehr erleichtert wird dieser Prozeß durch den großen Wunderglauben der Hindus und dadurch, daß es im Hinduismus nicht wie in der katholischen Kirche eine Zentralinstanz gibt, welche die Heiligsprechung regelt. So tauchen denn in den verschiedenen Landstrichen immer neue Kulte auf, die vielfach außerhalb ihrer engeren Heimat keine Anerkennung finden. Von der Schnelligkeit, mit der die Anschauung an Boden gewinnt, daß ein bestimmter frommer Mann noch über das Grab hinaus Wunder wirke, kann man sich schwer eine Vorstellung machen. Einen Begriff bekommt man, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Gestalt des bengalischen Heiligen Râmakrishna (gestorben 1886) jetzt schon von einem reichen Rankenwerk von Legenden umgeben ist. Ich erinnere mich z. B., ein Bild von ihm gesehen zu haben, auf dem er auf einem wilden Schwan reitend dargestellt ist, ungebunden an den Raum, das Weltall durchmessend.

Sehr merkwürdig ist es, daß die Hindus ihre Verehrung nicht auf Männer ihres eigenen Glaubens beschränken, sondern diese auch auf Heilige anderer Religionen, namentlich auf muselmanische „Pîrs" und Märtyrer ausdehnen. In Baroda z. B. verrichten Hindus der mittleren und unteren Klassen an den Gräbern moham-

---

[1]) Census 1891, XIX, Panjâb, S. 127; 145.

medanischer Heiliger bestimmte Observanzen, vornehmlich wenn sie einen besonderen Wunsch erfüllt haben wollen. Die Vermittlung oder Hilfe eines Pîr wird angefleht, wenn ein Menschenleben in Gefahr ist, wenn ein verlorener Wertgegenstand wieder erlangt werden soll, wenn eine Kuh schlechte Milch gibt oder wenn Cholera, Viehsterben, Schlangenbiß oder Unfruchtbarkeit der Frauen geheilt werden sollen. Hat der Heilige, an den man sich wandte, den Wunsch erfüllt, so werden an seinem Grabe Spenden dargebracht. Während des Moharram-Festes werden kleine Nachbildungen der Gräber von Hasan und Husain, von Marâthen, Râjputen und anderen Hindus als Heiligtümer verehrt. Knaben aus höheren Kasten werden an diesem Tage als Fakîre ausstaffiert und erbetteln sich Gaben von Freunden und Verwandten. In Erfüllung eines bestimmten Gelübdes gießen manche Wasser aus, rollen sich mit einer Kokosnuß in der Hand auf der Erde u. a. m.[1])

Der Mohammedaner Mazhar ul Haque glaubt diese merkwürdige Tatsache nicht allein der abergläubischen Natur der Hindus zuschreiben zu müssen, sondern sieht in ihr den Ausdruck einer tiefen Wahrheit, die tief im Wesen des Menschen begründet liege und von den Philosophen der Hindus entdeckt worden sei. Kein Mensch sei ganz gut oder schlecht, sondern der eine sei es mehr, der andere weniger. Wenn ein Mann von seinen eigenen Volksgenossen, die ihn gut kannten, verehrt werde, so müsse das Gute in ihm das Schlechte überwogen haben. Von diesem Grundsatz ausgehend, beteten die Hindus die guten Eigenschaften eines Mannes an und nicht den Mann selbst. „Mir enthüllt," so sagt er, „diese Verehrung, welche die Hindus muselmanischen Heiligen und frommen Männern angedeihen lassen, eine andere Seite ihres liebenswerten Wesens, und mein Herz erhebt sich zu ihnen in Dankbarkeit und brüderlicher Liebe."[2])

Eine im ganzen Islâm verehrte Persönlichkeit ist Khvâja Khidr, der aus dem Brunnen des ewigen Lebens getrunken haben und deshalb unsterblich sein soll (vgl. Rückerts Gedicht „Chidher, der ewig junge"). Er wird mit Elias und anderen frommen Männern iden-

---

[1]) Census 1911, XVI, Baroda, S. 69.
[2]) D. C. Sen, „History of Bengali Language and Literature", S. 795.

tifiziert und gilt als Schirmherr des Wassers. Reisende rufen ihn deshalb vor Antritt einer Seefahrt an und lassen ihm zu Ehren kleine Papierschiffchen mit Blumen und Lichtern auf dem Wasser schwimmen. Die Hindus Nordindiens nennen ihn Râjâ Kidar und malen sein heiliges Tier, den Fisch, auf ihre Tür.

Neben derartigen mythischen Gestalten genießen auch historische Personen einen ausgedehnten Kultus. Der berühmteste islamische Heilige dieser Art in Indien ist vielleicht Moîn-ud-dîn Cistî, der 1236 in Ajmîr starb. Der frühere Râjâ von Tikari, Ran Bahâdur Singh (ein Hindu) besuchte sein Heiligtum alljährlich und spendete ihm reichlich, da er der Ansicht war, daß er durch dessen Gnade seine Prozesse gewonnen habe, ein Glaube, der allerdings stark erschüttert wurde, als das Gericht einmal gegen ihn entschied.[1])

Ghâzi Miyân, mit seinem eigentlichen Namen Sayyid Salar Masand, war ein Neffe des Sultans Mahmud von Ghazni und Führer einer der ersten mohammedanischen Invasionen. Er starb als Märtyrer des Islams in Bahraic, woselbst sich sein Grab befindet. Obwohl er ein fanatischer Moslim war, wird sein Heiligtum auch von sehr vielen Hindus besucht. Seine Legende und sein Kultus weisen viele hinduistische Züge auf.[2])

Sakhi Sarvar (Sayyid Ahmed) wird im Panjâb hoch verehrt, wo viele Leute, die sogenannten „Sultânîs", sich als seine besonderen Anhänger bezeichnen. Über sein Leben ist nichts Authentisches bekannt; sogar die Zeit, während der er lebte, steht nicht fest. Einige setzen ihn in das 12. oder 13., andere erst in das 16. Jahrhundert. Sein Grabmal in Nigâha ist eine seltsame Vermengung islamischer und hinduistischer Architektur; die merkwürdige Religionsvermischung, die hier stattfindet, kommt auch darin zum Ausdruck, daß sich in der Nähe seines Heiligtums Tempel von Vishnu, Bhairon und Guru Nânak, dem Stifter des Sikhismus, befinden.[3])

---

[1]) Census 1901, VI, Bengal, S. 177.

[2]) ib. S. 179.

[3]) Die Legenden vieler hinduistisch-muselmanischer Heiligen erheischen noch eine nähere wissenschaftliche Untersuchung in der Art, wie dies J. Horovitz in seinem lehrreichen Aufsatz, „Bâbâ Ratan, the Saint of Bhatinda" (Journ. of the Panjâb Historical Society vol. II, Calcutta 1913) getan hat.

Der populärste Heilige im Panjâb ist Gûgâ Pîr, auch Zahria Pîr, der „giftige Heilige", genannt. Er scheint ursprünglich ein Hindufürst eines Râjputclans in Bikânir gewesen zu sein und soll im 11. oder 12. Jahrhundert gelebt haben. Nach einigen fiel er im Kampfe gegen Mahmud von Ghazni. Sein Grab befindet sich bei Dadreva in Bikânir. Nach anderen soll er zum Islam übergetreten sein. Hindus und Mohammedaner betrachten ihn als Beschützer gegen Schlangenbiß und fürchten, daß er denen, die ihm nicht gebührend Ehre erweisen, Schlangen in das Haus sendet. Zu seinen Verehrern gehören sogar Brahmanen, die sonst viele derartige volkstümliche Heilige nicht respektieren.

Rätselhafter Herkunft ist der Heilige Satya Pîr. Nach mohammedanischer Tradition soll er ursprünglich Mansar Hallak geheißen haben und aus Bagdad gebürtig gewesen sein; er soll immerfort die Worte „ich bin die Wahrheit" gemurmelt haben und deshalb wegen Blasphemie getötet worden sein. Doch noch, als sein Leib zu Asche verbrannte, soll man gehört haben, wie diese Worte immer wieder aus dem Munde des verkohlenden Leichnams hervorkamen. Die Hindus identifizieren Satya Pîr mitunter mit dem Gott Satya Narâyana, der in den Dörfern Bengalens allwöchentlich durch eine „Pûjâ" gefeiert wird. Nach den Nachrichten in einem bengalischen Buch über Satya Pîr scheint der Kaiser Hosain Shâh von Gauda, der seine mohammedanischen und hinduistischen Untertanen miteinander versöhnen wollte, den Kultus Satya Pîrs ins Leben gerufen zu haben.

Der Heiligenkult spielt bei manchen Hindus im Verhältnis zu der Verehrung der großen Gottheiten eine mehr untergeordnete Rolle, bei manchen, namentlich bei dem ungebildeten Teil der Bevölkerung, aber ist er der eigentliche Hauptgegenstand des religiösen Lebens. Das trifft namentlich zu auf die Hindus im Panjâb, in Bihâr und in Bengalen, welche die „Pancapîriya" verehren. Diese „fünf Heiligen" sind eine Gruppe von fünf Personen, die in ihrer Zusammensetzung sehr wechseln.[1]) Während die Mohammedaner in ihnen entweder Mohammed und die vier ersten Kalifen oder

[1]) S. die Zusammenstellung bei W. Crooke, „Popular Religion" I, 205 und im Census 1911, XIV, Panjâb, S. 123.

Mohammed, Fatime, Ali, Hasan und Husain oder schließlich fünf Heilige mit verschiedenen Namen sehen, rechnen die Hindus verschiedene Heilige, wie die eben besprochenen Ghâzi Miyân, Sakhi Sarvar, Gûgâ Pîr, Pâbujî dazu, nehmen jedoch auch die eine oder andere Hindugottheit in diesen Kreis auf, wie Bhairon, Durgâ, Shîtalâ oder Sektenstifter, wie Guru Nânak; einige wieder betrachten sie als die fünf Râjputenhelden Râmdev, Pâbu, Harbu, Mallinâth und Gûgâ, was Crooke vermuten läßt, daß die Verehrung der fünf Pîrs der der Pândavas nachgebildet sei. Der Kultus dieser Heiligen spielt sich in sehr primitiver Form ab. Der Altar ist meist ein einfacher Erdhügel mit fünf Erhöhungen am Fuße eines Baumes. Dort werden Ziegen, Hähne, Süßigkeiten u. a. dargebracht, wobei ein muselmanischer Dafâli-Fakir als Priester fungiert.

Auch Europäer sind von der Verehrung als Heilige nicht ausgeschlossen. Wenn in Goa die Reliquien des heiligen Franz Xavier ausgestellt werden, wallfahren viele Hindus zu seinem Grabe.[1]) Das Grab eines englischen Offiziers wird in der Nähe des Forts von Bijaygarh im Distrikt Aligarh als Dorfheiligtum verehrt und ebenso das Grab eines anderen in Râvalpindi. Nach einer vielfach erzählten Geschichte sollen Hindus am Grabe eines bestimmten europäischen Pflanzers zu besonderen Zeiten Brandy und Zigarren darbringen, doch konnte nie festgestellt werden, wo sich eigentlich dieses Grab befinden soll.[2])

Bei weitem nicht so allgemein als der Kult großer Männer ist derjenige bedeutender Frauen, obwohl die indische Sage und Geschichte eine Reihe hervorragender Frauengestalten aufzuweisen hat. Sîtâ, die Gattin Râmas, wird als Erscheinungsform der Göttin Lakshmî angebetet. Aus dem Mahâbhârata bekannt ist die Gattentreue Sâvitrîs, von der die folgende Sage erzählt wird. Sâvitrî, die einzige Tochter des Königs Ashvapati, hatte sich Satyavân, den Sohn des seiner Herrschaft beraubten Königs Dyumatsena, zum Gemahl gewählt, obwohl ihr prophezeit worden war, daß er nach einem Jahre sterben müsse. Als der verhängnisvolle Tag heraufkam, ging Sâvitrî mit ihrem Gatten in den Wald, wo dieser Bäume

---

[1]) Census 1911, VII, Bombay, S. 59.
[2]) Crooke, l. c. II, S. 199.

fällte und dann ermüdet auf ihrem Schoße einschlief. Der Todesgott Yama erschien und zog die daumengroße Seele Satyavâns aus dessen Leibe. Durch ihre verständigen Reden brachte Sâvitrî den Gott dazu, ihr drei Wünsche zu erfüllen: daß ihr Schwiegervater wieder sehend werde und sein Reich wiedererlange, daß ihr Vater hundert Söhne und daß sie selbst von Satyavân hundert Söhne bekomme. Schließlich bewog sie ihn, ihren Gatten wieder lebendig zu machen. Zur Erinnerung an dieses Ereignis wird noch heute von den Hindufrauen an einem bestimmten Tage des Jahres ein Fest gefeiert.

Auch tugendhafte Frauen der Geschichte werden verehrt, so die Dichterin Mîrâ Bâî. Diese lebte im 15. Jahrhundert und war mit dem Kronprinzen von Udaipur verheiratet. Sie war eine eifrige Verehrerin des Krishna, den sie in frommen Liedern besang, im Hause ihres Gatten aber wurden Shiva und Durgâ angebetet. Da sie ihrem Gotte nicht untreu werden wollte, hatte sie viele Unannehmlichkeiten am Hofe ihres Schwiegervaters. Als ihr Gatte gestorben war, noch ehe er zur Regierung gekommen, verzichtete sie auf allen fürstlichen Glanz und widmete sich ganz einem religiösen Leben. Als sie einst nach Dvârakâ gepilgert war, um dort Krishna ihre Huldigungen darzubringen, wurden Brahmanen zu ihr gesandt, die sie nach Udaipur zurückbringen sollten. Sie ging noch einmal in den Tempel, um Abschied zu nehmen. Da geschah ein Wunder: das Gottesbild tat sich auf, verschlang sie und vereinigte sie so auf ewig mit Krishna. Mîrâ Bâî gilt heute als Heilige der Vishnuiten und ihre Gedichte stehen in hohem Ansehen.

Frauen, die sich mit ihrem entseelten Gatten verbrennen ließen (Satî[1]), genießen nach ihrem Tode göttliche Ehren. Gedenksteine werden ihnen errichtet, an denen ihnen Blumen dargebracht werden. Wenn auch gegenwärtig Witwenverbrennungen nicht mehr stattfinden, so fehlt es doch auch heutzutage nicht an anderen Gelegenheiten, bei welchen hervorragende Frauen sich einen Platz in den Herzen ihrer Mitbürger erworben haben. Ein lehrreiches Bei-

---

[1]) Satî (die gute, d. h treue Frau) ist die indische Bezeichnung einer Witwe, die sich mit ihrem Gatten verbrennen läßt. Heute wird das Wort (englisch „Suttee“ geschrieben) auch für den Verbrennungsakt gebraucht.

spiel ist die vierzehnjährige Snehalatâ, die sich in Kalkutta vor einigen Jahren auf dem Dache ihres väterlichen Hauses mit Petroleum verbrannte. Der Grund dieses ihres freiwilligen Todes war folgender: ihr Vater hatte sich die größte Mühe gegeben, sie zu verheiraten, konnte aber die hierzu erforderliche Mitgift (800 Rupien in bar und 1200 in Schmucksachen) nicht aufbringen und deshalb keinen Bräutigam für sie finden, so daß sie noch in dem für indische Verhältnisse sehr späten Alter von 14 Jahren unverheiratet war. Es blieb ihm daher nur die Wahl, den Schimpf einer unverheirateten Tochter zu ertragen oder sein Haus zu verpfänden und sich dadurch völlig zu ruinieren. Um dies zu verhüten, nahm sich Snehalatâ das Leben, nachdem sie sich vorher in einem rührenden Abschiedsbriefe an ihren Vater dem Schutze der Göttin Durgâ empfohlen und die Hoffnung ausgesprochen hatte, daß das Feuer, das sie an sich selbst entzündet, den Geist des ganzen Landes in Flammen setzen werde. Ihr Wunsch ging in Erfüllung; ihr Tod machte sehr großen Eindruck und es entstand eine heftige Agitation gegen die Unsitte, die Aussetzung einer großen Mitgift zur notwendigen Vorbedingung einer Heirat zu machen. Snehalatâ aber wurde überall abgebildet, und man nahm Gelübde auf ihren Namen. Wenn nicht aus irgendwelchen Umständen die Erinnerung an sie in den Hintergrund gedrängt wird, dann wird man sicher sein können, daß sie von späteren Geschlechtern als Heilige betrachtet werden wird.

Ebenso wie Männer werden auch Frauen, die selber anderen Religionen angehören, mitunter zum Gegenstand eines Kultus gemacht. In Bhandâra und in Murmari, in den Zentralprovinzen verehrt das Volk z. B. die Gräber englischer Damen und opfert dort Kokosnüsse, in der Hoffnung, dadurch die Ertragfähigkeit der Felder zu steigern.

3. NATURGEISTER UND DÄMONEN

Die ganze Welt bevölkert der Hindu mit übernatürlichen Wesenheiten, die über ungewöhnliche Kräfte verfügen.

Die sieben unterirdischen Regionen bewohnen die Asuras, menschenähnliche Wesen von bald schönem, bald grausigem Aussehen.

Sie zerfallen in zwei Klassen, die Daityas und die Dânavas. Diti und Danu, von denen sie ihre Namen herleiten, waren beide Töchter des Daksha und mit Kashyapa verheiratet. Die Asuras stammen somit alle von Brahmâ ab. Sie stehen auf gleichem Fuße mit den Göttern, mit denen sie bald kämpfen, bald freundschaftlich verkehren. Vielfach werden sie als ihre älteren Brüder bezeichnet. Im Rigveda wird das Wort Asura (vgl. das persische „Ahura"-Mazda) in der Bedeutung eines machtbegabten überirdischen Wesens auf Indra, Varuna und andere Götter angewandt. In späterer Zeit bedeutet Asura aber einen „Nichtgott", d. h. einen Feind der Götter, und die Götter selbst werden als Suras bezeichnet, mit einem Wort, das eine künstliche Bildung ist. Nach einer Legende sollen die Asuras ursprünglich fromm und tugenhaft gewesen sein. Mit der Zeit riß bei ihnen aber Zügellosigkeit ein. Sie wurden deshalb am Ende des ersten Weltalters aus dem Himmel, den sie zuerst bewohnt hatten, vertrieben und fanden unter der Erde Unterkunft. Von hier steigen sie oft zur Erde empor und durchfliegen auf dem Flügelpferde Arvâ den Luftraum. Unter der Erde bewohnen sie herrliche Paläste, die von dem Dämon Maya, ihrem Architekten, erbaut worden sind. Ihr Lehrer ist Shukra, der Genius des Planeten Venus. In der späteren Mythologie gelten sie als die Vertreter des radikalen Bösen; der vishnuitische Philosoph Madhva sieht in ihnen geradezu die von Vishnu verworfenen Seelen.

In der Unterwelt wohnen ferner die Nâgas, halb Schlangen, halb Menschen (vgl. oben Seite 73). Sie werden vielfach ganz als Menschen geschildert. So heiratet Arjuna die Nâga-Prinzessin Ulûpî.

Unter den Asuras sowohl wie den Nâgas werden fremde Völker vermutet, die später in der Erinnerung der Inder mit mythologischen Zügen ausgestattet wurden. Albrecht Weber hat darauf hingewiesen, daß eines der bedeutendsten astronomischen Werke, der „Sûrya-Siddhânta", von der Sonne, dem Asura Maya, der sich in einen Barbaren inkarniert hatte, in Romakapura (Rom) offenbart worden sein soll. Asuras und Nâgas werden daher von manchen als Griechen oder Skythen angesehen. Eine originelle rationalistische Erklärung der Nâgas vertritt der Ârya-Samâj: da sie unter der Erde wohnen, seien unter ihnen Antipoden zu verstehen, d. h. Amerikaner. Die Tatsache, daß Arjuna mit einem Nâgamädchen verheiratet ge-

wesen sei, bewiese, daß Amerika den Hindus schon in alter Zeit bekannt gewesen!

In Verbindung mit den Nâgas erscheinen die Yakshas oder Guhyakas, die das Gefolge Kuberas, des Gottes des Reichtums, bilden. Sie bewohnen die Erde und behüten die in ihr verborgenen Schätze. Gewöhnlich haben sie rote Augen und einen dunklen Körper, doch vermögen sie zaubergewaltig die verschiedensten Gestalten anzunehmen.

Die Erde wird unsicher gemacht von einer Reihe von Unholden, die in fürchterlicher Gestalt des Nachts umherschweifen und Menschenfleisch essen. Sie leben vornehmlich in Höhlen und auf Bäumen. Wenn uns auch öfters von derartigen Wesen gesagt wird, daß sie durch große Askese in den Besitz übernatürlicher Kräfte gelangt seien, so ist in der Regel doch daraus nicht zu schließen, daß sie hervorragende sittliche Qualitäten besitzen. Sie sind vielmehr Feinde der Götter und stören die Opfer, die diesen geweiht sind. Diese Dämonen heißen Râkshasas, Yâtudhânas, Pishâcas, Bhûtas usw. In einer großen Zahl von Sagen wird von Kämpfen der Götter und Heroen mit diesen bösen Geistern berichtet. Der berühmteste Fürst der Râkshasas war der zehnköpfige Râvana, ein Enkel des Pulastya und somit ein Nachkomme Brahmâs.

Erfreulichere Gestalten als diese sind die zahlreichen Genien, welche zum Hofstaat der Götter gehören. Da sind zunächst die verschiedenen himmlischen Spielleute: die Kinnaras und Kimpurushas, die in dem Paradies des Gottes Kubera wohnen, die Câranas, die Lobsänger der Götter, und die Gandharvas, die Indras Himmel bevölkern. Die letzteren gelten geradezu als die Meister der Tonkunst, die nach ihnen Gandharva-Veda, „das Gandharva-Wissen", heißt. Wie alle Musiker sind sie große Verehrer des schönen Geschlechts und haben viel Glück bei Frauen. Die Schilderung ihrer Aventuren ist ein beliebtes Thema der Dichter.

Die Geliebten der Gandharvas sind die Apsarasen. Von bestrickender Schönheit und herrlich angetan mit prächtiger Kleidung und kostbaren Edelsteinen, geizen sie nicht mit ihren Reizen. Sie sind die Kurtisanen des Himmels. Wiederholt werden sie von den Göttern ausgesandt, um Asketen durch ihre Künste in ihren Bußübungen zu stören. Der Apsarase Rambhâ gelang es zwar nicht,

den großen Vishvâmitra von seinen Kasteiungen abzubringen; sie wurde vielmehr zur Strafe für ihr freventliches Unterfangen verflucht und tausend Jahre lang in Stein verwandelt. Hingegen glückte es der Menakâ, den großen Heiligen zu verführen und mit ihm die Nymphe Shakuntalâ zu zeugen, ohne daß dadurch der Weise dauernd seinen asketischen Bemühungen abwendig gemacht wurde.

Shakuntalâ ist die Heldin von Kâlidâsas berühmtem Drama und eine der lieblichsten Gestalten der indischen Dichtung. Ihre Geschichte sei daher kurz erzählt. Als Menakâ in den Himmel zurückkehrte, ließ sie ihr Töchterchen im Walde zurück. Dort wurde das Mädchen zuerst von Vögeln (Shakunta) ernährt und erhielt deshalb später den Namen Shakuntalâ. Der Eremit Kanva fand sie und zog sie als seine Pflegetochter auf. Eines Tages kam der König Dushyanta auf der Jagd in Kanvas Einsiedelei, sah die zur Jungfrau Erblühte und heiratete sie auf der Stelle nach dem Gandharva-Ritus, d. h. ohne Förmlichkeiten, durch gegenseitiges Übereinkommen. Dushyanta war bald darauf genötigt, in seine Hauptstadt zurückzukehren; er verließ deshalb seine junge Frau, gab ihr einen Ring als Erinnerungszeichen und versprach ihr, sie bald abzuholen. Ganz erfüllt von den Gedanken an ihren Geliebten, versäumte es Shakuntalâ aus Unachtsamkeit, dem Heiligen Durvâsas die nötige Ehrerbietung zu erweisen. Der sprach daraufhin den Fluch aus, Dushyanta solle sie vergessen, es sei denn, daß er den ihr gegebenen Ring sähe. Da der König lange Zeit nichts von sich hören ließ, machte sich Shakuntalâ, die sich Mutter werden fühlte, auf den Weg zu ihm. Sie trat vor den König; der erkannte sie aber nicht, und als sie ihm den Ring vorweisen wollte, stellte sich heraus, daß sie ihn beim Bade in einem heiligen Teich verloren hatte. Betrübt ging sie von dannen und gab im Walde einem Knaben, Bharata, das Leben. Zufällig ereignete es sich einige Zeit später, daß ein Fischer einen Fisch fing, der Dushyantas Ring verschluckt hatte. Er brachte diesen vor den König, der dadurch sein Gedächtnis wiedergewann und durch göttlichen Beistand mit Gattin und Sohn vereinigt wurde.

Mehrfach verlieben sich die Apsarasen in sterbliche Helden, so Urvashî in den König Purûravas. Sie wurde seine Gattin unter der Bedingung, daß zwei Lämmchen, die sie sehr liebte, stets an ihr

Bett gebunden stehen würden und daß sie ihren Gatten nie nackt zu sehen bekäme. Die Gandharvas vermißten Urvashî sehr in ihrem Reich, und um sie zurückzuerlangen, stahlen sie nachts die Lämmer. Purûravas wollte sie den Dieben entreißen und sprang nackt aus seinem Bette empor; da erleuchteten die Gandharvas das Schlafgemach durch einen Blitzstrahl; Urvashî sah ihren Gemahl ohne Kleidung und mußte ihn verlassen. Von Kummer gebeugt, suchte Purûravas überall die Geliebte; als er sie schließlich fand, willigte sie ein, mit ihm in jedem Jahr eine Nacht zu verbringen. Als sie dies eine Reihe von Jahren hindurch getan und ihm fünf Söhne geschenkt hatte, wurde Purûravas schließlich selbst in die Welt der Gandharvas entrückt zur dauernden Vereinigung mit der Geliebten.

Die Vidyâdharas sind eine Art Geister, die den Menschen an Gestalt und Aussehen ähnlich sind und, vielfach mit ihnen verkehrend, in besonderen Städten in den Gebirgen des Nordens leben. Sie besitzen große Zauberkräfte, die es ihnen ermöglichen, sich beliebig zu verwandeln und durch die Lüfte zu fliegen.

Eine Reihe halbgöttlicher Wesen treten im Gefolge der Götter auf und unterstützen sie in ihrem Kampfe mit den Dämonen. Die wichtigsten von diesen sind die schon im Veda vielgenannten Maruts und Rudras, Gewittergötter in der Gestalt von schönen Jünglingen, die unter Donner und Blitz im Sturm dahinfahren.

Zu den Genien, welche die Götter umgeben und begleiten, gehören schließlich noch Geister, welche ihre hohe Stellung durch Askese erlangt haben, wie die schon erwähnten Siddhas. Hierher sind auch viele der Rishis zu zählen; eine besondere Art derselben sind die sogenannten Vâlakhilyas, 60000 Seher von Daumengröße, die den Sonnenwagen bewachen und wie Vögel den Luftraum durcheilen.

D. DIE GÖTTER

1. DIE EINZELNEN GOTTHEITEN

a) Die Dorfgottheiten

Die Götter, welche der ungebildete Landmann Indiens verehrt, unterscheiden sich wenig von den im vorigen Abschnitte besproche-

nen Geistern. Das Leben in einem Dorfe wird beherrscht von einer Dorfgottheit (grâma-devatâ), die in Not und Gefahr angerufen wird und der zu Ehren Festlichkeiten veranstaltet werden. Die Idole der Grâma-Devatâ sind zumeist sehr primitiv: ein irdener Topf, der mit Wasser angefüllt ist und über dem sich ein Mangozweig befindet, oder ein Stein, der mit Zinnober angestrichen wurde, manchmal auch eine plumpe Holzfigur mit einem häßlichen Gesicht. Das Heiligtum ist ein kleines quadratisches Gebäude aus Ziegelsteinen, aus Lehm oder aus Bambus mit einem gewölbten Dach, in der Nähe eines heiligen Baumes, an dem eine rote Flagge hängt. In seinem Innern werden kleine Gaben dargebracht, Milch, Kuchen, Blumen und Ähnliches. Wenn Tiere geopfert werden sollen, so werden diese gewöhnlich draußen geschlachtet und nur einige Blutstropfen netzen den Boden des Gotteshauses. Als Priester fungieren zumeist Leute aus dem betreffenden Stamm selbst, da die Brahmanen es meist für unter ihrer Würde halten, sich mit derartigen niederen Gottheiten zu befassen. Ihr Dienst ist nicht schwer, denn der ganze Kult erfordert nur, daß der Gott durch Trommeln oder Klingeln aus dem Schlafe geweckt, durch Wasserspenden gekühlt und durch Schwingen von Lichtern und Hersagen von Sprüchen erfreut wird. Der Priester erhält seinen Anteil von den Opfergaben, von den geschlachteten Tieren gewöhnlich den Kopf, während das übrige von den erwachsenen Männern des Stammes gekocht und in der Nähe des Heiligtums verspeist wird.

Wenn ein neues Dorf gegründet oder ein Haus gebaut wird, so ist es natürlich von der größten Wichtigkeit, festzustellen, welche Gottheit es beherrschen wird, um es ihrem Schutze zu empfehlen. Zu diesem Zweck muß in den Nordwestprovinzen der Dorfpriester und Geisterbanner zunächst durch Trommelschlag die fremden Geister verscheuchen und die eigentliche Dorfgottheit herbeirufen. Zwei Männer aus der Zahl der feierlich versammelten Bauern führen dann wilde Tänze auf, wobei sie unter dem Einfluß der Grâma-Devatâ unverständliche Worte ausstoßen, die der Geisterbanner in seiner Weise deutet. Wenn dies eine Zeitlang vor sich gegangen ist, stürzt sich der Priester plötzlich auf einen der beiden Männer, fängt den oder die Geister, die um ihn herumschwirren, mit der Hand und bannt sie in ein Stück heiliges Holz, das dann

mit Kuhdung beschmiert und an der Stelle vergraben wird, wo das Heiligtum errichtet werden soll.

Gewöhnlich herrscht jede Grâma-Devatâ nur über ein Dorf oder ein bestimmt abgegrenztes Gebiet; es gibt daher zahlreiche derartige Gottheiten mit ganz verschiedenen Namen. Mitunter erweitert sich der Wirkungskreis einer solchen Gottheit; ihr Kult dehnt sich auf ein größeres Gebiet aus und sie wird schließlich zu einer der großen allgemein verehrten Gottheiten in dieser oder jener Gestalt in Beziehung gebracht oder mit ihr identifiziert.

Allgemeinere Anerkennung als die lokalen Grâma-Devatâs findet in Nordindien z. B. Bhûmiya, der Hüter der Felder, vor dessen rohem Steinidol bei Aussaat und Ernte und bei anderen wichtigen Gelegenheiten Früchte und Blumen niedergelegt werden. In neuerer Zeit ist die Tendenz erkennbar, diesen Gott, der in den Nordwestprovinzen, in Westbengalen und im Panjâb viel verehrt wird, für eine Erscheinungsform Vishnus zu erklären.

Eine ähnliche Göttergestalt ist Bhairon. Dieser wird gewöhnlich als ein schwarzer Mann dargestellt, der auf einem Hunde reitet, um seinen Hals eine Schlange und in seinen Händen eine Keule, eine Schale mit Blut, eine Trommel oder andere Embleme trägt. Er wird als Diener oder Türhüter Shivas bezeichnet, ja auch von manchen mit ihm identifiziert, was um so leichter möglich ist, als der Sanskritname „Bhairava" (der Fürchterliche) von jeher ein Beiname Shivas gewesen ist.

Die Furcht vor Epidemien schuf eine große Zahl von Krankheitsgöttern und Göttinnen, deren Zorn das Ausbrechen von Fieber, Cholera usw. zugeschrieben wird und die man deshalb durch Geschenke und Ehrenbezeugungen zu beschwichtigen sucht. Derartige Götter sind z. B. in Bengalen Jvaraharîshvara, der die Malaria, Ghentu, der die Krätze, Ghantakarna, der Hautkrankheiten sendet und aufhören läßt. Vornehmlich sind es aber Göttinnen, denen diese Funktionen zugeschrieben werden; von ihnen wird weiter unten gehandelt.

In Südindien wird als Helfer in allem Ungemach der Gott Aiyanâr angerufen, der, wie sein Name Shâstâ andeutet, „Herr" über die bösen Geister ist und sie daran hindert, den Menschen Schaden zuzufügen. Er wird, herrlich geschmückt auf einem Thron sitzend, mit

einem goldenen Stab in der Hand dargestellt, vielfach auch zu Roß. Ihm zur Seite stehen oft seine beiden Frauen sowie ein Gefolge von berittenen Männern. Aiyanâr wird als ein Sohn von Shiva und Vishnu in seiner weiblichen Inkarnation als Mohinî betrachtet. An seinen Kultstätten, die sich fast bei jedem Dorfe des Südens finden, werden von den Gläubigen Tonpferde aufgestellt, auf denen sich der Gott unsichtbar niederlassen soll.[1])

b) Die niederen Götter des Veda

Die Götter, von denen im Vorhergehenden die Rede gewesen ist, gehören dem sogenannten niederen Hinduismus an, der Religion der unteren Volksmassen. So groß ihre Bedeutung im Leben dieser Klassen auch ist, so gering ist die Rolle, die sie in der priesterlichen Literatur spielen. Gerade umgekehrt ist das Verhältnis bei den niederen Göttern des Veda. Die meisten von diesen sind wohl in der Vergangenheit wichtige Faktoren im religiösen Denken gewesen, haben aber jetzt viel von ihrer früheren Bedeutung eingebüßt. Man kennt wohl ihre Namen und der, welcher die heiligen Schriften studiert, kennt auch ihre Geschichte, aber der fromme Glaube beschäftigt sich nicht mehr so intensiv mit ihnen wie früher und hat sich anderen Gestalten zugewendet.

Zu den vedischen Lichtgottheiten, die heute noch nicht ganz in Vergessenheit geraten sind, gehören die Ashvîs, die indischen Dioskuren, die den Tag heraufführen. Zwei schöne Jünglinge durcheilen sie gedankenschnell auf lichtbringenden, schätzebeladenen Wagen den Himmel, hilfreich retten sie die Menschen aus Not und Bedrängnis. Ihnen ist freundschaftlich verbunden Ushas (Ushâ), die Göttin der Morgenröte, die auf einem von roten und weißen Rindern gezogenen Wagen dahinfährt. Ein schönes Mädchen, entfaltet sie jeden Morgen neu ihre Reize den Sterblichen, erweckt die Schlafenden und teilt ihre Gaben aus.

Ursprünglich wohl eine Personifikation der Sonne nach gewissen Seiten hin ist Pûshâ, der wegekundige Gott, der die Herden be-

---

[1]) Eine gute Abbildung des Gottes gibt A. Grünwedel in „Aus Fedor Jagor's Nachlaß". I. Südindische Volksstämme (Berlin 1914), S. 110.

schützt, die Reisenden geleitet und die Menschen Schätze finden läßt. Pûshâ fährt in einem Wagen mit Ziegenböcken und ist zahnlos, weil Shiva ihm einmal aus Zorn die Zähne ausgeschlagen hatte.

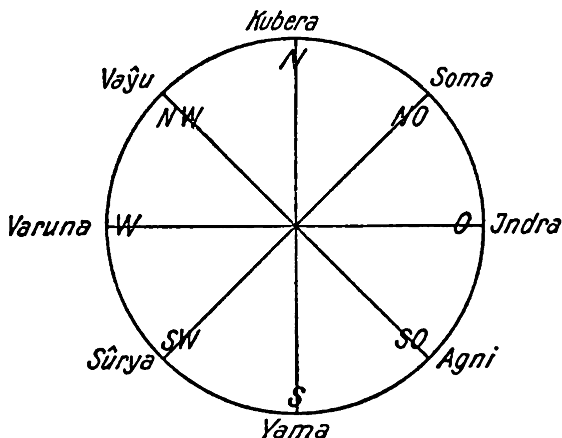
Einen etwas anderen Charakter tragen eine Reihe von Gottheiten, die, wie schon ihre Namen andeuten, als die Personifikationen bestimmter Tätigkeiten oder Begriffe erscheinen. Zu ihnen gehört z. B. Tvashtâ, der Götterkünstler, der die Waffen und Schmucksachen der Himmlischen verfertigt und als Zeugungsgott der Gestalter aller menschlichen und tierischen Formen ist. Ein ähnlicher Gott, der in den Epen und Purânas manchmal mit ihm verwechselt wird, ist Vishvakarmâ, der himmlische Baumeister, von dem die Hindus glauben, daß er der Vater alles Handwerks sei und auch berühmte Götterbilder, wie die von Jagannâth, verfertigt habe. Ähnliche Funktionen erfüllen die Ribhus, eine Gruppe von drei Brüdern, welche zu göttlicher Würde erhoben wurden, weil sie den von Tvashtâ verfertigten Götterbecher zu vier Bechern gemacht hatten.

Kâla, der Gott der alles zerstörenden Zeit, dem im Atharvaveda zwei Hymnen gewidmet sind, wird in der späteren Zeit vielfach mit Yama, dem Todesgott, identifiziert, erscheint aber bisweilen auch als ein selbständiges Wesen und wird dann als ein alter Mann mit Schwert und Schild dargestellt.

Ein von der vedischen Zeit bis in die Gegenwart hinein viel verehrter Gott ist Kâma, der Cupido oder Amor der Hindus. Kâma wird abgebildet als ein schöner Jüngling, der auf einem Papagei reitet. Als Waffe trägt er einen Bogen aus Zuckerrohr, mit einer Sehne, die aus einem Bienenschwarm gebildet wird; seine fünf Pfeile bestehen aus Blumen. Im Banner führt er ein Seeungeheuer (Makara). Seine Gattin ist Rati (Wollust), sein Freund und Begleiter Vasanta (Frühling). Obwohl Kâma nicht zu den obersten Göttern gehört, ist seine Macht doch groß; sogar den Asketen Shiva vermochte er in Liebe zu Umâ zu entflammen, damit dieser Gott einen Sohn zur Bekämpfung der Dämonen zeugte. Diese Handlung bekam ihm freilich schlecht, denn Shiva verbrannte ihn durch einen Blick aus seinem dritten Auge zu Asche; daher heißt Kâma „Ananga" (der Körperlose). Später erhielt er von Shiva einen neuen Leib. Nach einer anderen Legende geschah dies in der Weise, daß er als Pradyumna, ein Sohn Krishnas, wiedergeboren wurde.

c) Die Welthüter

Die acht Himmelsrichtungen stehen nach dem Glauben der Hindus unter dem Schutze von acht Göttern, die deshalb als Lokapâlas (Welthüter) bezeichnet werden. Nach der gewöhnlichen Ansicht verteilt sich ihre Herrschaft über die einzelnen Teile der Windrose folgendermaßen:



Die acht Welthüter waren in vedischer Zeit die am meisten gefeierten Götter; heutzutage stehen sie hingegen nur in zweiter Reihe, da die in dem nächsten Abschnitt zu nennenden Gottheiten ihnen den Rang abgelaufen haben. Wenn wir jetzt die einzelnen Lokapâlas behandeln, so können wir dabei den Sonnengott Sûrya und den Mondgott Soma hier übergehen, da bereits oben S. 48f. das Notwendige über sie gesagt worden ist.

An der Spitze der Welthüter steht der Götterkönig Indra, der himmlische Repräsentant der Kriegerkaste. Er ist der Herr des Firmaments, der über Donner und Blitz gebietet und das erquickende Gewitter herbeiführt. Dargestellt wird er als ein rotgekleideter weißer Mann, der als Waffe den Donnerkeil führt. Er reitet auf dem weißen Elefanten Airâvata oder fährt auf einem mit Falben bespannten Wagen, der von seinem Stallmeister Mâtali gelenkt wird. Indra wohnt im Götterhimmel Svarga; dort liegt seine Hauptstadt

Amaravatî und sein Palast Vaijayanta; in seinem Parke Nandana blühen herrliche Wunderbäume. Mit ihm thront in seinem Paradies seine Gemahlin Shacî (Indrânî), umgeben von einem Hofstaat von Genien und von Frommen, die dort mit schönen Nymphen überirdische Lust genießen.

Indras vornehmste Tat ist sein Sieg über den Drachen Vritra. Als er diesen mit seinem Donnerkeil erschlagen hatte, da wurden die Wasser der Flüsse frei, die dieser in den Bergen gefangengehalten hatte und „wie blökende Kühe eilig zu den Kälbern, so liefen die Gewässer stracks zum Meere". Indra wird vielfach mit tausend Augen dargestellt. Von der Entstehung derselben wird folgende Geschichte erzählt. Indra verführte einst Ahalyâ, die Gattin des Rishi Gautama, während dieser die Morgenandacht verrichtete. Als der Weise von diesem Verbrechen Kenntnis erhielt, verstieß er seine Frau und sprach über Indra den Fluch aus, daß der Gott fortan als Schandmal tausend weibliche Schamteile auf seinem Körper tragen müsse. Späterhin wurden jene dann in tausend Augen verwandelt, und Indra heißt seitdem der Tausendäugige.

Agni, der Gott des Feuers, ist der Hauspriester der Götter. Er ist von roter Farbe, hat drei Beine, sieben Arme und Zungen und reitet auf einem Widder. Er ist allgegenwärtig, da das Feuer in der ganzen Welt vorhanden ist (auch im Leibe als Verdauungsfeuer); er wird deshalb beim feierlichen Abschluß von Verträgen, Ehen usw. angerufen. Agnis Frau ist Svâhâ, eine Tochter Dakshas.

Vâyu, der Windgott, wird vorgestellt als ein weißer Mann, der einen Pfeil und eine Flagge in den Händen trägt. Er fährt in einem mit roten Rossen bespannten glänzenden Wagen oder reitet auf einer Antilope. Seine Rolle in der Mythologie ist im allgemeinen keine bedeutende, im Gegensatz zu der seiner Söhne oder Inkarnationen Bhîma und Hanumân.

Varuna ist im Veda der Gott des Eides und der Hüter der sittlichen Ordnung. In der späteren Zeit wurde er zum Gott des Wassers und wird als solcher von der Küstenbevölkerung gefeiert. Nach der gewöhnlichen Anschauung ist er ein dunkelblauer Mann, der auf einem krokodilartigen Seeungeheuer reitet und in der einen Hand eine Schlinge, in der anderen einen Sonnenschirm hält.

Kubera oder Vaishravana, der Gott des Reichtums, wird als ein

häßlicher weißer Mann mit drei Köpfen, drei Beinen, nur acht Zähnen und einem gelben Fleck statt des einen Auges dargestellt. Er fährt in dem Luftwagen Pushpaka, seine Residenz ist Alakâ im Himâlaya. Hier dient ihm die Schar der schätzehütenden Gnomen und Kobolde, der Yakshas und Guhyakas, die den Eingang zu seinem Garten Caitraratha bewachen.

Yama, der Gott der Unterwelt, ist von grüner Körperfarbe und trägt rote Gewänder. Seine Waffen sind eine Keule und ein Netz, sein Reittier ist ein Büffel; in seiner Begleitung befinden sich zwei fürchterliche Hunde. Er ist der Totenrichter; seine Boten bringen die Seelen der Verstorbenen vor ihn, sein Schreiber Citragupta liest ihm die Berichte über ihre guten und bösen Taten vor, und er bestimmt dann, ob sie in die Welt der Manen gehen oder in die Hölle kommen sollen. Yama wird mehrfach identifiziert mit Dharma, dem Gott der Gerechtigkeit, und mit Kâla, dem Zeitgott.

d) Skanda und Ganesha

Den Übergang von den höheren vedischen Gottheiten zu den drei großen Göttern, welche heutzutage im Vordergrunde der Religionslehre der Hindus stehen, bezeichnen zwei Götter, welche im Veda noch nicht hervortreten, gegenwärtig aber von größter Bedeutung sind, Skanda und Ganesha.

Skanda (Kumâra, Kârttikeya, Subrahmanya), der Heerführer der Götter, wird als ein schöner Jüngling, bisweilen mit sechs Köpfen und zwölf Armen dargestellt; seine Waffen sind Pfeil und Bogen, sein Reittier ist der Pfau. Zahlreiche einander vielfach widersprechende Sagen werden von ihm erzählt: nach einer weitverbreiteten Legende wurde er als Kind von den sechs Krittikâs (Plejaden) erzogen, weshalb er den Namen Kârttikeya erhielt. Seine hervorragendste Heldentat ist sein Sieg über den Dämon Târaka.

Ganesha (Ganapati, Vinâyaka, in Südindien auch Pillaiyâr, „das erlauchte Kind“, nämlich Shivas, genannt), der Gott, der die Hindernisse hinwegräumt, ist eine der am häufigsten bildlich dargestellten Gestalten des indischen Pantheons. Er sieht aus wie ein kleiner korpulenter Mann von roter Körperfarbe mit einem großen Ele-

fantenkopf, mit nur einem Stoßzahn. In seinen vier Händen trägt er gewöhnlich einen Strick, einen Stachelstock, seinen anderen Stoßzahn, den er sich einmal ausgebrochen hatte, sowie eine Schüssel mit seiner Lieblingsspeise, einer Art von Pfannkuchen. Er sitzt auf einer Lotusblume oder reitet auf einer Ratte. Ganesha ist das Urbild des behäbigen wohlgenährten Mannes aus den oberen Gesellschaftskreisen, der mit gesundem Appetit sein Leben zu genießen versteht. Wie sein Name besagt, ist Ganesha der „Herr" (îsha) der Scharen (gana), d. h. der Gebieter einer Klasse von Geistern, welche dem Shiva dienstbar sind und auf dem Kailâsa wohnen. Ganesha hat zwei Frauen: Siddhi (Erfolg) und Riddhi (Wohlfahrt) oder Buddhi (Intelligenz). Er wird in ganz Indien, vornehmlich im Dekhan verehrt, wo er in Cincvad bei Puna ein berühmtes Heiligtum hat; als Patron der Gelehrsamkeit wird er am Anfang von Büchern angefleht, alles Störende zu entfernen, was ihrer Vollendung entgegensteht.

e) Die drei großen Götter

An der Spitze des ganzen indischen Pantheons stehen drei Götter: Brahmâ, Vishnu und Shiva. Da diesen, wie später gezeigt werden wird, eine ganz besondere Bedeutung zukommt, haben wir uns mit ihnen etwas ausführlicher zu beschäftigen.

α. Brahmâ

Ein persönlicher Gott Brahmâ findet sich nicht in der ältesten, sondern erst in der spätern vedischen Literatur. Die Funktionen des Weltschöpfers werden in den ältesten Texten von dem Gotte Prajâpati (Herr der Geschöpfe) oder Hiranyagarbha (Goldkeim) erfüllt, der später dann mit Brahmâ identifiziert wurde. Der Gott Brahmâ selbst scheint seine Existenz dem Bedürfnis zu verdanken, das oberste Weltprinzip, das Brahma (Neutrum!) der Upanishaden zu personifizieren. „Es ist ungemein bezeichnend für die Macht, welche in Indien die abstrakte Spekulation der Schulen über die Vorstellungen des ganzen Volkes übte, daß das Brahma, das farb-

lose, gestaltlose Absolutum, zu einem der wichtigsten Elemente des Volksglaubens geworden ist. Allerdings nicht, ohne daß der Gedanke in seiner ursprünglichen Reinheit modifiziert oder richtiger aufgegeben wurde. Das Ding an sich als solches wäre denn doch selbst für die Inder ein allzu schattenhafter Gott gewesen. So personifizierte sich das Neutrum zu einem Maskulinum; aus dem Brahma wurde der Gott Brahmâ, der ‚Ahnherr aller Welt', das erstgeborene unter den Wesen."[1]) Die einzelnen Phasen der Entwickelung des abstrakten Begriffs zu einem populären Gott lassen sich zwar nicht deutlich verfolgen, doch steht es fest, daß dieser Prozeß schon lange vor Buddhas Zeiten sich vollzogen haben muß, da in den buddhistischen Schriften der Gott Brahmâ viel genannt wird.

Der Umstand, daß Brahmâ seinen Ursprung der Spekulation und nicht dem eigentlichen Volksglauben verdankte, hat, wie es scheint, bis auf den heutigen Tag nachgewirkt; er hat nie bei der Masse der Bevölkerung eine große Verehrung gefunden. Nach Monier-Williams besitzt er heutzutage nur zwei Heiligtümer in ganz Indien, in Pushkara und bei Îdar,[2]) während doch so vielen ihm im Rang weit nachstehende Gottheiten zahlreiche Tempel geweiht sind. Diese merkwürdige Tatsache wird von den Hindus selbst verschiedentlich durch Mythen erklärt. Nach einigen soll sie dem Umstand zuzuschreiben sein, daß Brahmâ seine Tochter Sarasvatî zur Gattin genommen und sich somit des Verbrechens der Blutschande schuldig gemacht habe; andere geben als Grund an, es sei die Folge eines Fluches, den der erzürnte Vishnu oder Shiva über ihn ausgesprochen habe. Sonderbar ist es jedenfalls, daß es heutzutage kaum einen Hindu gibt, der Brahmâ als seine spezielle Schutzgottheit verehrt, und daß die Sekte der Brahmâverehrer, die in ihm den einzigen, höchsten Gott sah, ausgestorben zu sein scheint. Brahmâ erscheint gewöhnlich als der Demiurg, als der Werkmeister der Schöpfung, der im Auftrage des höchsten persönlichen Gottes (mag als solcher nun Vishnu oder Shiva betrachtet werden) die Weltschöpfung ausführt und den Veda offenbart.

Brahmâ wird dargestellt als ein bärtiger Mann mit vier Köpfen und vier Armen. Jedes seiner Häupter ist mit einer Art Tiara ge-

---

[1]) H. Oldenberg, „Buddha", 5. Auflage, S. 64.
[2]) M. Monier-Williams, „Brahmanism and Hinduism", 4. ed., S. 555f.

krönt, in den Händen hält er die vier Veden, ein Gefäß mit Gangeswasser und einen Rosenkranz, mitunter auch in einer von ihnen einen Opferlöffel, eine Lotusblume, ein Szepter, oder einen Bogen. Sein Reittier ist der Hansa.

β. Vishnu

Vishnu („der Durchdringer“) spielt im Veda noch keine hervorragende Rolle. Er erscheint dort als ein jüngerer Gefährte des Indra und wird gepriesen wegen seiner „drei Schritte, mit welchen er das ganze Weltall durchmaß“, von einer Vorrangstellung über die anderen Götter aber ist noch keine Rede. Im Laufe der Zeit jedoch tritt er immer mehr in den Vordergrund und wird mehr und mehr für viele Inder zum höchsten Weltenherrn. Ein wesentliches Moment, das diesen Prozeß begünstigte, war der Umstand, daß vieles aus der Geschichte anderer Gottheiten auf ihn übertragen und daß eine wachsende Zahl der anderen Götter mit ihm identifiziert wurde. So wurden manche Züge Indras, des Götterkönigs und Dämonenüberwinders, oder Prajâpatis, der die Welt in Tiergestalt vor dem Untergang rettete, mit ihm verwoben; so wurden volkstümliche Heroen, wie Râma und Krishna, für mit ihm wesenseins erklärt. Diese Verschmelzungen trugen nicht wenig dazu bei, die Stellung Vishnus zu festigen und den Glauben an ihn populär zu machen.

Vishnu thront, umgeben von seinen Verehrern, in seinem Paradies Vaikuntha. Gewöhnlich wird er als ein Jüngling von dunkelblauer Farbe dargestellt, der in seinen vier Armen vier Attribute hält, nämlich eine Muschel, eine Wurfscheibe (Diskus), eine Keule und eine Lotusblüte. Auf seinem Haupte erglänzt ein Diadem, auf seiner Brust leuchtet der wunderbare Edelstein Kaustubha; unter diesem befindet sich eine Haarlocke, welche Shrîvatsa genannt wird. Vishnu wird zumeist abgebildet auf einer Lotusblume sitzend oder auf dem Adler Garuda reitend, der, ein Sohn des Rishi Kashyapa, halb Mensch, halb Vogel, zugleich sein eifrigster Verehrer ist. Sehr häufig sieht man Vishnu auch mit seiner Gattin Lakshmî auf der im Ozean schwimmenden Weltschlange ruhend, deren erhobene Köpfe eine Art Baldachin über seinem Haupte bilden.

Vishnu ist ein gütiger Gott, der auf alle Weise seine Gläubigen zu erfreuen und sie vor Unheil zu schützen sucht. Wiederholt stieg er aus seinem Götterhimmel zur Erde herab, um die Bösewichter zu bestrafen und die Guten zu belohnen. Diese Herabstiege (Avatâra) oder Inkarnationen bilden einen beliebten Gegenstand der Dichtkunst. Ihre Zahl wird verschieden angegeben. Zehn von ihnen sind die wichtigsten. Ich lasse hier eine kurze Wiedergabe des hauptsächlichsten Inhalts dieser Legenden folgen.

1. Matsya, der Fisch

Als Fisch rettete Vishnu den Manu Vaivasvata während der Sintflut (s. S. 91). Mit dieser Geschichte wird in den Purânas noch vielfach eine andere verbunden. Bei der allgemeinen Weltzerstörung sollen dem schlafenden Gotte Brahmâ die vier Veden, die von seinen Lippen strömten, von einem Dämon entrissen worden sein. Vishnu folgte in Fischgestalt dem Unhold in das Wasser, erschlug ihn und erstattete den Veda dem Brahmâ zurück.

2. Kûrma, die Schildkröte

Im ersten Weltalter kamen Götter und Dämonen überein, das Milchmeer zu quirlen, um so das Amrita (den Unsterblichkeitstrank) und andere Kostbarkeiten zu gewinnen. Zu diesem Zweck verwandelte sich Vishnu in eine Schildkröte, tauchte auf den Boden des Milchmeeres hinab und bot seinen Rücken als Grundlage für den Berg Mandara, der als Butterstößel bei der Quirlung des Ozeans dienen sollte. Um den Berg banden die Götter und Asuras die Weltschlange und begannen aus Leibeskräften zu drehen, wobei auch Vishnu selbst in Menschengestalt mitwirkte. Ihre Bemühungen waren von Erfolg gekrönt. Nach langem Quirlen entstand der Mond; Lakshmî, die Göttin des Glücks und Gattin Vishnus; Surâ, die Göttin des Weins; Rambhâ, die herrliche Nymphe, das Vorbild aller weiblichen Schönheit; das weiße Roß Uccaihshravas und der Elefant Airâvata, die Indras Reittiere werden, Pârijâta, der Paradiesbaum Indras; die Wunschkuh; Kaustubha, der Edelstein, den Vishnu auf der Brust trägt; Vishnus Muschelhorn und Bogen und schließlich Dhanvantari, der Götterarzt, der in einer goldenen Schale

das Amrita hält. (Über weitere Ereignisse, die sich nach der Quirlung des Milchozeans abspielten, s. oben S. 49 und unten S. 133.)

3. Varâha, der Eber

Der übermütige Dämon Hiranyâksha hatte die Erde in die Tiefen des Meeres hinabgestürzt. Vishnu nahm Ebergestalt an, tötete den Unhold, holte die Erde mit seinen Hauern aus dem Abgrunde hervor und stellte sie wieder an ihren alten Ort.

4. Nrisinha, der Mannlöwe

Der Bruder des eben genannten Dämons Hiranyâksha, mit Namen Hiranyakashipu, hatte als Lohn für langjährige asketische Übungen die Oberherrschaft über die Welt und von Brahmâ die Verheißung erhalten, daß er weder bei Tage noch bei Nacht, weder von einem Gott, noch von einem Menschen oder einem Tier getötet werden könne. Im Vertrauen auf diese Prophezeiung pochte er auf seine Macht und bedrängte Götter und Menschen. Hiranyakashipu hatte einen Sohn Prahlâda. Dieser war ein frommer Verehrer des Vishnu und setzte einst seinem Vater auseinander, was er von seinem Lehrer gelernt hatte: daß Vishnu der höchste Gott, daß er allgegenwärtig und allmächtig sei. Als der Dämonenkönig diesen Lobpreis auf seinen Feind, der seinen Bruder getötet hatte, hörte, ergrimmte er und wollte seinen Sohn umbringen lassen. Als Prahlâda, der zu Vishnu betete, unverwundbar blieb, wollte er ihn mit seiner eigenen Hand erschlagen und rief spottend aus: „Wenn Vishnu wirklich allgegenwärtig ist, dann ist er auch in dieser Säule und wird dir helfen!“ Da brach Vishnu aus einem Pfeiler des Palastes hervor, halb Mensch und halb Löwe, und erschlug Hiranyakashipu. Dies geschah in der Dämmerung, also weder bei Tage noch bei Nacht, und durch ein Wesen, das weder Mensch noch Tier war, so daß die Verheißung buchstäblich in Erfüllung ging. Prahlâda aber wurde von Vishnu als Nachfolger seines Vaters eingesetzt.

5. Vâmana, der Zwerg

Im zweiten Weltalter, im Treta-Yuga, herrschte Prahlâdas Enkel Bali über die drei Welten. Die Götter zitterten vor ihm, da sie be-

fürchten mußten, daß er durch die Kraft seiner Opfer solche Macht erlangen werde, daß er sie ganz und gar sich untertänig machen würde. Um ihn zu erniedrigen, erschien Vishnu in Gestalt eines Brahmanen von zwergenhafter Kleinheit vor ihm und bat ihn um ein Almosen, und zwar um so viel Land, als er mit drei Schritten durchmessen könne. Der fromme König sagte ihm die Erfüllung seines Wunsches zu. Da wurde Vishnu riesengroß und schritt durch die drei Welten, überließ aber Bali die Unterwelt zur weiteren Herrschaft.

6. Parashurâma (Râma mit dem Beil)

Parashurâma war ein Brahmane, ein Sohn des Heiligen Jamadagni. In der Einsiedelei seines Vaters erschien einst der König Kartavîrya und wurde gastfreundlich aufgenommen; bei seinem Weggang raubte er dem Heiligen die diesem gehörige Wunschkuh. Hierüber erzürnt, zog Parashurâma dem König nach und tötete ihn. Die Söhne Kartavîryas rächten den Tod ihres Vaters, indem sie in Abwesenheit Parashurâmas den alten Jamadagni erschlugen. Da schwor Parashurâma, alle Angehörigen der Kriegerkaste auf Erden zu vernichten und führte sein Vorhaben so gut aus, daß keiner seinem Grimm entrann. Die Witwen der Erschlagenen wandten sich darauf hilfesuchend an die Brahmanen und baten sie, dafür Sorge zu tragen, daß ihr Stamm nicht ausstürbe. Da begatteten Brahmanen die Kriegerfrauen und schufen ihnen so Nachkommenschaft. Von den aus diesen Verbindungen entsprossenen Menschen sollen alle späteren Angehörigen der Kshatriya-Kaste abstammen. Eine große Reihe von übermenschlichen Heldentaten werden von Parashurâma erzählt. Er soll auch an der Kolonisierung Malabars einen hervorragenden Anteil gehabt haben. Am Ende seiner irdischen Laufbahn zog er sich nach dem Berge Mahendra zurück, wo er noch heute Askese übend leben soll.

Parashurâma wird als ein älterer Zeitgenosse des gleich zu behandelnden Râmacandra angesehen; während aber der letztere als eine Vollinkarnation Vishnus gilt, soll in den ersteren nur ein Teil des Gottes für eine Zeit lang eingegangen sein.

Vishnu in seiner Inkarnation als Râmacandra, oder, wie er gewöhnlich genannt wird, Râma, ist bis zum heutigen Tage ein außerordentlich beliebter Gegenstand der religiösen Verehrung und in zahlreichen Dichtungen besungen worden. Wir müssen ihm daher entsprechend mehr Aufmerksamkeit schenken.

Am Ende des zweiten Weltalters herrschte in Lankâ (nach der heutigen Erklärung: Ceylon) der zehnköpfige, zwanzigarmige Riese Râvana, ein Halbbruder des Gottes Kubera, über die Dämonen. Dieser hatte durch Bußübungen von Brahmâ die Verheißung erhalten, daß er weder von Göttern noch von Dämonen getötet werden könne. Im Vertrauen auf diese Prophezeiung wuchs sein Übermut ins Ungemessene und die Menge seiner Schandtaten versetzte die Götter in Furcht und Schrecken. Da sie ihm gegenüber aber machtlos waren, wandten sie sich an Vishnu und baten ihn, seinem Treiben ein Ziel zu setzen. Vishnu sagte ihnen seine Hilfe zu und versprach, in Menschengestalt auf Erden zu erscheinen und an der Spitze von Menschen und Tieren den Bösewicht zu vernichten.

Getreu seinem Versprechen kam Vishnu als Râma, der älteste Sohn des Königs Dasharatha von Ayodhyâ (heute Audh), zur Welt. Dasharatha, der der Sonnendynastie entstammte, war bis dahin kinderlos gewesen; als er aber ein großes Roßopfer dargebracht hatte, versprachen ihm die Götter vier Söhne, und Vishnu selbst erschien ihm und gab ihm ein Gefäß mit Nektar, aus dem er seinen drei Frauen Kausalyâ, Kaikeyî und Sumitrâ zu trinken geben sollte, auf daß sie göttliche Söhne gebären könnten. Die Wirkung des Nektars zeigte sich bald: Kausalyâ gebar den Râma, in welchen sich Vishnu ganz inkarnierte, Kaikeyî den Bharata und Sumitrâ die Zwillinge Lakshmana und Shatrughna, in welchen drei Prinzen sich Teile der göttlichen Wesenheit offenbarten. Die vier Königssöhne wuchsen zu tapferen und tugendhaften Jünglingen heran und zeichneten sich durch mutige Taten aus, die sie vollbrachten, um fromme Einsiedler gegen böse Dämonen zu beschützen. Auf Veranlassung des Heiligen Vishvâmitra kamen Râma und Lakshmana einst an den Hof des Königs Janaka von Videha. Hier gelang es Râma, mit einem gewaltigen Bogen, den sonst niemand zu spannen vermochte, zu

schießen. Dadurch erwarb er die Hand von Janakas Pflegetochter Sîtâ, einer schönen Jungfrau, die einst, als der König pflügte, aus einer Ackerfurche (Sanskrit: Sîtâ) hervorgekommen war und als eine Inkarnation von Vishnus himmlischer Gemahlin Lakshmî gilt. Lakshmana heiratete Janakas Tochter Ûrmilâ, Bharata und Shatrughna zwei Nichten des Videha-Fürsten. Die Hochzeit wurde mit großem Pomp gefeiert und die vier jungen Paare kehrten dann nach Ayodhyâ zurück, wo sie in Glück und Freude lebten.

Der alternde Dasharatha faßte nach einiger Zeit den Plan, Râma zum König weihen und zum Mitregenten ausrufen zu lassen. Schon waren alle Vorbereitungen für diese große Feier getroffen, da wurde der ganze Plan zunichte. Die Königin Kaikeyî erhob am Morgen des festlichen Tages auf Rat ihrer buckligen Zofe Mantharâ bei Dasharatha Einspruch und erinnerte ihn daran, daß er ihr früher einmal, als sie ihm durch ihre Pflege sein durch eine Verwundung im Kampfe gefährdetes Leben gerettet, die Erfüllung zweier Wünsche zugesagt hatte. Sie verlangte jetzt, daß ihr eigener Sohn Bharata an Stelle Râmas zum König gekrönt und daß Râma auf 14 Jahre in den Wald verbannt würde. Der alte König mußte tiefbetrübt hierauf eingehen, und so zog denn Râma, begleitet von Sîtâ und Lakshmana in den Wald, wo sie sich in der Nähe des Berges Citrakûta eine Hütte bauten und der religiösen Meditation lebten.

Der alte Dasharatha überlebte diesen Schlag nicht lange, er erblindete und starb, nachdem ihm noch zum Bewußtsein gekommen, daß diese tragische Schicksalsfügung die Folge eines Fluches war, den einst ein frommer Einsiedler über ihn ausgesprochen, weil er dessen einzigen Sohn auf der Jagd versehentlich getötet hatte.

Nach dem Tode Dasharathas begab sich Bharata nach dem Citrakûta und suchte Râma dazu zu bewegen, die ihm rechtmäßig gebührende Königsherrschaft anzutreten. Râma aber glaubte auch weiterhin an das seinem Vater gegebene Versprechen gebunden zu sein, er schlug daher Bharatas Anerbieten aus und gab seinen Willen kund, volle 14 Jahre hindurch in der Wildnis zu bleiben. Bharata kehrte darauf nach Ayodhyâ zurück, wo er Râmas Schuhe auf den Thron setzte und selbst nur als sein Sachwalter das Königsamt ausübte. Râma aber mit seinen Gefährten zog im Walde um-

her, besuchte die Einsiedeleien frommer Asketen und schützte sie gegen die Übergriffe feindseliger Geister.

Die von Râma besiegten Dämonen sannen auf Rache, und ihr König, der grausame Wüstling Râvana, beschloß, die schöne Sîtâ zu rauben. Der Dämon Mârîca nahm die Gestalt einer schönen Gazelle an, die Râma auf Wunsch seiner Gemahlin erjagen wollte. Râma eilte dem Tiere nach und erlegte es, worauf Mârîca, Râmas Stimme nachahmend, Lakshmana zu Hilfe rief. Dieser eilte darauf, in dem Glauben, daß Râma etwas zugestoßen sei, dem Bruder nach und ließ Sîtâ allein in ihrer Hütte zurück. Der Dämonenfürst Râvana nahte sich inzwischen der Königstochter in Gestalt eines frommen Einsiedlers. Er machte ihr eine Liebeserklärung, und als Sîtâ ihn hart abwies, entführte er sie gewaltsam mit seinem Luftwagen nach Lankâ, wo er die sich Sträubende gefangen setzte.

Als Râma und Lakshmana nach ihrer Hütte zurückkehrten, hörten sie, was sich ereignet hatte, durch den frommen Geier Jatâyus, der vergeblich versucht hatte, Râvana an seinem Vorhaben zu hindern und im Kampf mit ihm zu Tode verwundet worden war. Sie machten sich auf die Suche nach Sîtâ und gelangten schließlich zu dem Affenkönig Sugrîva, einem Sohn des Sonnengottes, und seinem klugen Minister Hanumân, einem Sohn oder einer Erscheinungsform des Windgottes Vâyu. Diese unterstützen sie im Kampfe gegen den Affen Vâlî, einem Sohn des Indra, der dem Sugrîva Reich und Gattin geraubt hatte. Vâlî wurde erschlagen und Sugrîva in seiner Hauptstadt Kishkindhâ feierlich erneut zum König geweiht. Die Affen sammelten darauf ein großes Heer und schickten sich an, mit Râma und Lakshmana nach Lankâ zu ziehen, um Sîtâ zu befreien. Vorher beschloß Hanumân aber, die Lage zu erkunden und Sîtâ zu benachrichtigen. Er übersprang den Ozean, der Ceylon vom Festlande trennt, gelangte nach Lankâ und tröstete die im Gefängnis schmachtende Sîtâ. Auf dem Rückwege erschlug er zahlreiche Dämonen mit seiner Keule, wurde aber schließlich gefangengenommen und vor Râvana geführt. Dieser wollte ihn töten lassen, wurde aber von seinem Bruder Vibhîshana, der immer für Sîtâ eintrat, davon abgebracht. Um jedoch den Affen zu strafen, ließ Râvana seinen Schwanz in Brand stecken. Dieser Befehl verfehlte aber vollkommen seinen Zweck, denn der Feuergott Agni bereitet

Hanumân keinen Schmerz, der Affe aber steckte Râvanas Paläste in Brand und kehrte glücklich zu Râma zurück, dem er über seine Erlebnisse Bericht erstattete.

Im Kriegsrat wurde darauf beschlossen, daß das ganze Affenheer zum Meeresstrande ziehen sollte, um dort eine gewaltige Brücke über den Ozean zu bauen. In fünf Tagen wurde der Bau vollendet, dessen Überreste noch heutzutage als eine (jetzt auf Karten gewöhnlich „Adamsbrücke" genannte) Felsengruppe zu sehen sind. Das Heer setzte nach Lankâ über, nach heftigen Kämpfen wurden die Dämonen besiegt und Râvana von Râma getötet. Nachdem Râma dann edelmütig eine große Leichenfeier für seinen toten Gegner veranstaltet und Vibhîshana zum König von Lankâ gekrönt hatte, wurde die befreite Sîtâ vor ihn geführt. Anstatt jedoch die Gattin nach so langer Trennung an sein Herz zu drücken, erklärte Râma ihr gekränkt, er könne eine Frau nicht mehr sein eigen nennen, die in der Gefangenschaft eines lüsternen Riesen gelebt habe. Sîtâ beteuerte ihre Keuschheit und Treue und stürzte sich zur Bekräftigung der Wahrheit ihrer Worte auf einen brennenden Scheiterhaufen. Der Feuergott aber tat ihr keinen Schaden, sondern legte sie, noch herrlicher und schöner, ihrem Gatten in die Arme. Auf Râvanas Luftwagen kehrten die wiedervereinten Gatten dann nach Ayodhyâ zurück, wo Râma zum König gekrönt wurde.

In Ayodhyâ genoß Râma an der Seite seiner Gemahlin stilles Familienglück, im Volke aber erhoben sich Gerüchte, Sîtâ habe in der Gefangenschaft ihrem Gatten die Treue nicht gewahrt. Obwohl selbst innerlich von der Unwahrheit dieses Geredes überzeugt, verstieß Râma seine Gemahlin, trotzdem sie von ihm guter Hoffnung war. In der Einsiedelei des Rishi Vâlmîki gab sie zwei Söhnen, Kusha und Lava, das Leben. Die Knaben wuchsen unter der Obhut des Heiligen auf und dieser besang die Taten Râmas in einem langen Epos, dem Râmâyana. Bei einem großen Opfer, das Râma nach einigen Jahren darbrachte, trug Vâlmîki, in Begleitung Kushas und Lavas, sein Werk vor und erntete reichen Beifall. Als Râma erfuhr, daß die beiden jugendlichen Sänger seine Söhne seien, nahm er sie zu sich und veranlaßte Vâlmîki, Sîtâ zu ihm zurückzubringen. Sîtâ erschien vor ihrem Gatten und legte vor allem Volk feierlich Zeugnis ab von ihrer Reinheit. Sie ließ sich aber nicht herbei, mit

Râma weiterzuleben, sondern bat die Göttin der Erde, sie aufzunehmen. Da öffnete sich die Erde und Sîtâ entschwand auf immer Râmas Blicken.

Mit Trauer mußte Râma sehen, daß er seine Gattin in diesem Leben für immer verloren hatte. Nachdem er noch eine Zeitlang über sein Reich geherrscht, verkündigte ihm der Zeitgott Kâla, daß der Zeitpunkt herannahe, wo auch er von der Bühne des Lebens abtreten müsse. Er weihte Kusha und Lava zu Königen und begab sich mit Bharata und Shatrughna (Lakshmana war schon vorher gestorben), begleitet von Sugrîva und dem Affen zum Flusse Sarayû. Hier wurden sie von den Göttern und in den Himmel geleitet, während Râma als Vishnu wieder seine göttliche Gestalt annahm.

8. Krishna

Neben der Inkarnation Vishnus als Râma ist keine in Indien so berühmt geworden wie die als Krishna. Gleich Râma ist auch Krishna ein menschlicher Held und durch seine Tapferkeit und Weisheit ein Vorbild aller Krieger; vermutlich ist er gleich ihm ursprünglich ein Stammesheros, der durch Hinzufügung göttlicher Züge zum Nationalhelden und schließlich zu einer Erscheinungsform des höchsten Gottes wurde. Die Lebensgeschichte Krishnas ist folgende:

Am Ende des 3. Weltalters, des Dvâpara-Yuga, herrschte in Mathurâ der grausame König Kansa. Diesem hatte der Weise Nârada prophezeit, das achte Kind Devakîs, der Schwester seines Vaters und Vasudevas, ihres Gemahls, werde ihn töten. Um diese Gefahr abzuwenden, ließ er Devakî gefangen halten und ihre ersten sechs Kinder umbringen. Ihrem siebenten Kind, dem Knaben Balarâma (Râma mit der Pflugschar) vermochte er jedoch nichts anzuhaben, weil er eine Teilinkarnation Vishnus (nach anderen eine Inkarnation der Weltschlange Shesha) war und vor der Geburt aus dem Leibe Devakîs in den Mutterschoß Rohinîs, einer anderen Gattin Vasudevas, übertragen worden war. Das achte Kind aber brachte Devakî selbst zur Welt. Es wurde wegen seiner blauschwarzen Hautfarbe Krishna (der Schwarze) genannt. Um den Knaben vor den Nachstellungen seines bösen Oheims zu retten, vertauschte es Vasu-

deva, von den schlafenden Wächtern unbemerkt, mit der zu dem gleichen Zeitpunkt geborenen Tochter des Hirten Nanda und seiner Gattin Yashodâ. Während Kansa das Mädchen an einem Felsen zerschmetterte, wurde Krishna von den Hirten in eine Krippe gelegt und aufgezogen. Kansa merkte jedoch, daß er getäuscht worden war, und befahl, alle Knaben, welche Proben außerordentlicher Kraft geben würden, umzubringen. Nanda zog deshalb mit seiner Frau und seinem Pflegesohn nach Goloka, begleitet von Rohinî und Balarâma. Auf den dortigen Weideplätzen wuchsen die beiden Knaben auf und verrichteten hervorragende Wundertaten und allerlei tolle Streiche. Nach sieben Jahren siedelten die Hirten dann nach dem Vrindâ-Walde über, wo Krishna wieder mancherlei erstaunliche Taten vollführte; so zwang er einmal den Schlangenkönig Kâliya, die Wasser der Yamunâ, die er vergiftete, zu verlassen und in das Meeer zurückzukehren. Als die Hirten einst dem Gewittergott Indra zu Ehren ein Fest veranstalten wollten, erklärte Krishna ihnen, sie sollten lieber den Berg Govardhana verehren, der ihnen und ihren Herden Schutz gewähre. Als Indra nun, um sich für den Ausfall der Opfergaben zu rächen, ein großes Gewitter losbrechen ließ, hielt Krishna den Berg sieben Tage und Nächte wie einen Schirm über den Hirten schützend an seinen Fingern empor, bis Indra nachgab.

Zum Jüngling herangewachsen, ergötzte sich Krishna mit den schönen Hirtenmädchen. Als sie einmal badeten, raubte er ihnen ihre Kleider und gab sie ihnen nicht eher zurück, als bis sie nackt zu ihm traten. In den schönen Herbstnächten führte er mit ihnen kunstvolle Reigentänze auf, die er mit den Klängen seiner Flöte begleitete. Selbst sehr liebesbedürftig, war er der Abgott aller Mädchen und schenkte allen gerne seine Gunst. Seine berühmteste Geliebte aber war die schöne Râdhâ.[1])

Die vergnüglichen Spiele Krishnas im Vrindâ-Walde wurden gestört durch die Nachstellungen Kansas, der den Aufenthalt seines

---

[1]) Die Stellung Râdhâ's ist später von den verschiedenen Sekten verschieden aufgefaßt worden; während sie für die einen nur die berühmteste G e l i e b t e Krishnas ist, betrachten sie andere als seine ihm ewig vereinte G e m a h l i n. (Farquhar, „Religious Literature of India" S. 238.)

Neffen erfahren hatte und ihm nach dem Leben trachtete. Nachdem verschiedene Versuche, ihn meuchlings umzubringen, fehlgeschlagen waren, lud er Krishna und Balarâma zu sich nach Mathurâ ein, wo sie an festlichen Ringkämpfen teilnehmen sollten. Krishna besiegte hier alle Gegner, entging allen Mordversuchen Kansas und tötete schließlich diesen. Nach langen Kämpfen mit Jarâsandha, dem Schwiegervater Kansas, der dessen Tod rächen wollte und nach mancherlei Abenteuern, zog Krishna dann nach Gujarât, wo er die Stadt Dvârakâ gründete. Von hier aus raubte er auf einem Streifzuge die schöne Rukminî, die Tochter des Königs von Vidarbha, indem er sie von der Feier ihrer Hochzeit entführte und in Dvârakâ heiratete. Außer ihr hatte er noch 16000 andere Frauen, mit denen er 180000 Söhne zeugte.

Die Legenden berichten von Krishna noch eine große Zahl von Wundertaten und Abenteuern, die wir hier übergehen können. Eine bedeutsame Rolle spielt er im Helden-Epos Mahâbhârata, wo er auch als der Lehrer göttlicher Weisheit hervortritt. Krishnas Leben fand einen tragischen Ausgang. Bei einem Trinkgelage kam es zu einem allgemeinen Kampfe unter den Mitgliedern der Yâdava-Sippe, bei welchem alle mit Ausnahme Krishnas umkamen. Erschüttert von dem Tod seines Bruders Balarâma und seiner Verwandten, legte sich Krishna im Walde nieder, um zu meditieren. Der vorüberkommende Jäger Jaras hielt ihn von weitem für eine Gazelle, legte seinen Bogen auf ihn an und traf ihn mit einem Pfeil in die Fußsohle, die einzige Stelle, wo er verwundbar war. Darauf ging Krishna in den Himmel ein und nahm seine göttliche Gestalt wieder an.

9. Buddha

Als Buddha erschien Vishnu im vierten Weltalter, im gegenwärtigen Kali-Yuga, auf Erden, um die blutigen Tieropfer abzuschaffen und um durch seine ketzerische Irrlehre die schlechten Menschen dazu zu veranlassen, den Veda und die Götter gering zu achten und gegen die Kastengesetze zu verstoßen, damit sie so ihren eigenen Untergang heraufbeschwüren.

Die Anerkennung Buddhas als einer Inkarnation Vishnus entstammte augenscheinlich einer Zeit, in welcher der im harten Kampfe

mit dem Buddhismus stehende Vishnu-Glaube die Anhänger der rivalisierenden Lehre zu sich herüberziehen wollte. In der Reihe der Inkarnationen tritt Buddha seit der Zeit Kshemendras und Jayadevas (11. bis 12. Jh.) an neunter Stelle auf, doch gibt es auch Ausnahmen, die aber vielleicht in eine ältere Zeit zurückgehen. Auf den Vishnupur-Spielkarten erscheint er als fünfter Avatâra zwischen Mannlöwe und Zwerg; er wird dort dargestellt als eine unförmliche Masse mit menschlichem Kopf und menschlichen Händen.[1]) In Bengalen wird merkwürdigerweise vielfach eine Abbildung der drei Idole von Jagannâth als „Buddha-Avatâra" bezeichnet. Wirkliche Buddha-Bilder sind bei den Hindus selten; man beschäftigt sich überhaupt nicht viel mit diesem Avatâra Vishnus.

10. Kalkî

Im Gegensatz zu den anderen Inkarnationen Vishnus, die der Vergangenheit angehören, wird der letzte Avatâra erst in Zukunft erwartet. Am Ende des schlechten Kali-Yuga, des Weltalters, in dem wir jetzt leben, wird Vishnu als Kalkî, mit einem leuchtenden Schwerte in der Hand auf einem weißen Rosse reitend, erscheinen, die Bösen richten, die Guten belohnen und den Weltuntergang heraufführen.

Außer diesen zehn Avatâras werden von den Vishnu-Anhängern noch eine größere Zahl anderer angenommen, welche nicht so allgemein anerkannt werden.[2]) Als solche gelten zum Beispiel die an anderen Stellen des Buches erwähnten Personen der Heiligen Legende: Dattâtreya, Dhanvantari, Kapila, Vyâsa, Nârada sowie auch berühmte Sektenstifter, die der Geschichte angehören, wie Râmânanda, Krishna-Caitanya und Nityânanda sowie die sieben Söhne des Vitthalanâtha.

Die vishnuitische Theologie fand eine dankbare Aufgabe darin,

---

[1]) Haraprasâd Shâstrî, „Note on Vishnupur Circular Cards". Journal of the Asiatic Society of Bengal LXIV (1895), p. 284 f.
[2]) Die Ahirbudhnya-Samhitâ (5, 50 ff.) unterscheidet beispielsweise 39 Avatâras. Vergl. F. Otto Schrader „Introduction to the Pâncarâtra and the Ahirbudhnya Sanhitâ" (Madras 1916) S. 42 f.

die verschiedenen Avatâras zu klassifizieren, und zwar unterscheidet sie die folgende Kategorien:

1. Mukhyâvatâra (hauptsächliche Inkarnationen):
   a) Vollinkarnationen: Mann-Löwe, Zwerg, Râma-candra, Krishna.
   b) Teilinkarnationen: Fisch, Schildkröte, Eber u. a.
   c) Bruchteilinkarnationen: Kalkî, Dhavantari, Kapila u. a.
2. Nebensächliche Inkarnationen:
   a) Inkarnationen von kürzerer Dauer zur Erreichung bestimmter Zwecke: Parashurâma, Buddha, Vyâsa u. a.
   b) Inkarnationen von kürzerer Dauer zur Verbreitung des wahren Glaubens: Nârada, Manu Svâyambhuva, Râmânanda, Krishna-Caitanya und Nityânanda, die sieben Söhne Vitthalanâthas u. a. (auch Brahmâ und Shiva werden mitunter hierher gerechnet).[1]

Besondere irdische Erscheinungsformen Vishnus sind ferner die heiligen Kultobjekte wie die Shâlagrâma-Steine und die Götterbilder, in welche der Gott einging, um seinen Gläubigen einen passenden Gegenstand für ihre Verehrung zu geben.

γ. Shiva

Der große Gott Shiva, den seine besonderen Anhänger als den höchsten Weltenherrn ansehen, so wie die Vaishnavas den Vishnu, kommt unter diesem Namen im Rig-Veda noch nicht vor. Hier finden wir hingegen bereits Hymnen an einen Gott Rudra, aus welchem später die Gestalt des Shiva unter Verschmelzung mit anderen Göttern hervorgegangen zu sein scheint. Rudra ist der schreckliche Herr des Sturmes und der Führer der Sturmgötter, der Maruts oder Rudras. Er ist vorwiegend ein furchtbarer Gott, der Mensch und Vieh mit Krankheiten plagt, erscheint aber auch als der helfende Arzt, der heilt und errettet. In den Brâhmanas werden eine Reihe anderer Götter ähnlicher Art mit Rudra vereinigt, so Bhava und Sharva, die im Atharva-Veda noch als besondere Götter angerufen werden. In der späteren Zeit werden diese alle zu dem einen großen Gott (Mahâdeva), der nach seiner schrecklichen Seite

---

[1]) Vergl. hierzu Grierson, JRAS 1909, S. 625.

hin als Rudra (der Brüllende), als Mahâkâla (der große Tod), als Hara (der Vernichter), in seinem milden Aspekt als Shiva (der Gnädige), oder Shankara (der Heilbringer) bezeichnet wurde.

Shiva wird bildlich dargestellt als ein Asket, halb nackt, nur mit einem Schurz aus Elefantenhaut bekleidet, eine Halskette von Menschenschädeln um den blauschwarzen Hals geschlungen, den Leib mit Asche beschmiert und die Haare nach Büßerart geflochten. Um seinen Nacken ringelt sich eine Schlange, über seinen fünf Häuptern strahlt die Mondessichel, durch seine Haare fließt die Gangâ, auf seiner Stirn glänzt ein drittes Auge. In seinen vier Armen trägt er einen Dreizack, einen Bogen, eine Trommel, einen Strick und eine Keule. In Meditation versunken sitzt Shiva, das Vorbild der Büßer und der Urheber der Lehren des Yoga, auf einem Tigerfell, weltentrückt durch die Macht seiner Gedanken das All beherrschend. Verbrennungsplätze für Leichen sind der Lieblingsaufenthalt für ihn, dem alle Unterschiede von Angenehmem und Unangenehmem geschwunden sind. Als Bhairava (der Furchtbare) bringt er Furcht und Entsetzen und führt durch den Tândava-Tanz den Weltuntergang herbei.

Shiva ist jedoch nicht nur der Unnahbare, der große Asket, und der Endiger von Leid und Leben, sondern auch der lebenspendende große Zeugungsgott, der mit seiner Gattin Durgâ dem Liebesspiel obliegt, und mit ihr eine so enge Verbindung eingeht, daß sein Leib mit ihrem Leib zu einem Leib verwuchs und beide so ein zweigeschlechtiges Wesen, den Ardhanârîsha, bilden. Diese Seite von Shivas Wesen kommt darin zum Ausdruck, daß er unter dem Symbol des Phallus verehrt wird, vielfach in Gemeinschaft mit der durch eine Yoni (Vulva) versinnbildlichten Durgâ.

Shiva bewohnt den Berg Kailâsa. Sein Diener ist Nandî, ein weißer Stier, dessen Standbild sich vor allen Shiva-Tempeln findet. Nandî ist nicht nur das Reittier des Gottes, sondern auch sein oberster Kämmerer, der die Aufsicht über die Geisterscharen in seinem Gefolge führt und der den Tanz seines Herrn mit Musik begleitet.

Zahlreiche Legenden und Sagen werden von Shiva erzählt. Manche von diesen wollen die merkwürdige Gestalt des Gottes erklären. Sein drittes Auge soll dadurch entstanden sein, daß ihm einst seine Gemahlin im Spiel das Auge zuhielt. Da kam auf seiner

Stirn ein drittes Auge hervor. Mit den von diesem ausgehenden Strahlen verbrannte er den Himâlaya, versetzte ihn aber dann durch einen gnädigen Blick wieder in seinen früheren Zustand. Sein Hals ist blauschwarz, weil er das furchtbare Gift Kâlakûta, das nach der Quirlung des Milchozeans aus diesem emporschoß, verschlang, um dadurch die Welt vor dem Untergange zu bewahren.

Von den Taten Shivas ist die berühmteste seine Zerstörung der drei Städte der Söhne des vom Kriegsgott Skanda getöteten Dämons Târaka. Durch große Bußübungen hatten diese von Brahmâ die Verheißung erlangt, daß drei Städte, die sie gründen würden, tausend Jahre bestehen und nachher sich zu einer Stadt vereinigen würden. Der Asura-Architekt Maya erbaute daraufhin eine goldene Stadt im Himmel, eine silberne in der Luft und eine eiserne auf der Erde. In diesen herrschten die drei Brüder und bedrängten die Götter, auf ihre Stärke pochend. Shiva zog gegen sie zu Felde und schoß einen Pfeil von seinem göttlichen Bogen auf sie ab, da wurden die drei Städte zu einer und gingen in Flammen auf.

Eine andere Heldentat Shivas ereignete sich bei dem Opfer des Daksha. Der Rishi Daksha hatte ein Roßopfer veranstaltet, zu dem er Shiva nicht eingeladen hatte. Darüber erzürnt, erschien der Gott mit seinen Scharen auf dem Opferplatz und ließ ein fürchterliches übersinnliches Wesen, den im Dekhan heutzutage viel verehrten Vîrabhadra, aus sich hervorgehen, der das Opfer störte, bis Shiva schließlich durch die ihm zuteil werdende Verehrung besänftigt wurde.

Einen bedeutsamen Streit hatte Shiva mit Ushanas. Letzterer hatte durch Zauberkünste dem Gotte des Reichtums seine Schätze geraubt, und Shiva war auf dessen Bitten gegen ihn eingeschritten, um den Schuldigen zu strafen. Er verschlang Ushanas und dieser wanderte lange in seinem Bauche umher, während Shiva Askese übte. Schließlich gestattete er dem Ushanas auf seine eindringlichen Bitten, seinen Leib durch den Penis zu verlassen. Seitdem heißt Ushanas „Shukra“ (Sperma), regiert als Genius des Planeten Venus das Geschlechtsleben des Menschen und erreicht nie die Mitte des Himmels.

Wie Vishnu soll auch Shiva wiederholt irdische Gestalt angenommen haben. Die Erzählungen von Avatâras haben jedoch keine so

allgemeine Anerkennung gefunden wie die von denjenigen des erstgenannten Gottes. Das Kûrma-Purana zählt (im 53. Kapitel des 1. Teils) die Inkarnationen Shivas im Kali-Zeitalter auf; Shiva erscheint jedesmal als ein Yoga-Lehrer, der vier Schüler ausbildet.

Eine Reihe anderer Erscheinungsformen Shivas kennt das tamulische „Madura-Stala-Purâna", welches Legenden aus der Geschichte des großen Tempels zu Madura berichtet. In diesem Buch, der „64 Vergnügungen des Shiva", wird erzählt, der Gott sei mehreren Personen im Traum erschienen und habe ihnen geboten, an einer bestimmten Stelle, wo sich ein ihm heiliger Stein befände, ein Heiligtum zu bauen. Als die große Tempelanlage fertig war, reinigte er sie selbst mit der Gangâ, die von seinem Haupte herabströmte. Im Hause des Herrschers, der den Bau errichtete, wurde später ein Mädchen geboren, eine Inkarnation der Göttin Mînâkshî. Diese herrschte über das Reich von Madura und heiratete Shiva, der als Sundareshvara auf Erden geboren wurde. Bei der feierlichen Hochzeit tanzte Shiva selbst in irdischer Gestalt in einem silbernen Tempel vor allen Göttern und Rishis. Aus der hier geschlossenen Ehe aber entsproß ein tapferer Held, der große Taten vollbrachte, und der ein Avatâra des Kriegsgottes war. Shiva selbst erschien auch später noch oft in mannigfachen Gestalten in Madura, um diese seine Lieblingsstadt zu schützen und den rechten Glauben zu verbreiten (vgl. die S. 224 erwähnte Geschichte vom Weisen Mânikkavâcaka). Bis auf den heutigen Tag ist die Stadt Madura der Segnungen eingedenk, die sie von dem Gotte erfahren, und begeht alljährlich mit großem Pomp den Tag, an welchem Shiva die „fischäugige Göttin" heimführte. Der ganze Shiva-Kult in Madura ist ein bemerkenswertes Beispiel dafür, wie gut es die Brahmanen verstanden haben, überall ihre Götterlehren mit Lokal-Mythologien und historischen Überlieferungen zu verschmelzen.

Im Marâthenlande trat Shiva einst als der Râjâ Khandobâ auf und tötete den Dämon Mallâsura, der in der Umgegend des Hügels Jejûri (30 Meilen von Puna) sein Wesen trieb. Zusammen mit seiner Gattin, einer Inkarnation der Durgâ, wird Khandobâ (auch Khanderâo genannt) unter dem Bilde eines Reiters, namentlich von den Angehörigen der niederen Kaste verehrt.

In sichtbarer Gestalt offenbart sich Shiva in acht Erscheinungs-

formen (Mûrti) als die fünf Elemente Erde, Feuer, Wasser, Luft und Äther, sowie als Sonne, Mond und Opferpriester. Greifbar tritt er seinen Verehrern vor Augen in den Kultidolen berühmter Tempel, die als besonders heilig gelten.

f) Die Muttergöttinnen und die Götterfrauen

Bisher ist nur gelegentlich von den Göttinnen der Hindus die Rede gewesen; das rechtfertigt sich in den meisten Fällen dadurch, daß viele von ihnen keine selbständig ausgeprägten Wesenszüge besitzen, sondern nur ein gewissermaßen durch die Symmetrie gefordertes Gegenstück zu ihren Gatten bilden. Eine Reihe von weiblichen Gottheiten erheischen hingegen eine besondere Behandlung, weil sie für das religiöse Leben eine hervorragende Bedeutung gewonnen haben. Es sind dies teils selbständig dastehende Gottheiten, teils die himmlischen Gemahlinnen von Göttern, die als deren „Shaktis“, d. h. Kräfte, gedacht werden und ihren männlichen Partnern vielfach an Macht und Einfluß nicht nur gleichstehen, sondern diese mitunter im Glauben des Volkes sogar überflügelt haben. Bei der Besprechung der einzelnen Göttinnen verfahren wir am besten in der Weise, die auch bei der Behandlung der verschiedenen Götter zur Anwendung kam, indem wir mit den vom niederen Volke gefürchteten und verehrten „Müttern“ beginnen und so schließlich bis zu den übersinnlichen Energien der drei großen Götter fortschreiten.

Die Religion der Hindus kennt eine große Anzahl weiblicher Naturgottheiten, wie die Erde, die Flüsse usw., welche als segenspendend angerufen werden. Neben diesen, von denen bereits oben die Rede gewesen ist, steht eine große Zahl böser Göttinnen. Im Glauben der niederen Kasten spielen namentlich eine große Rolle die Göttinnen der Krankheiten. Es gibt deren eine große Menge. So verehrt man in den Nordwestprovinzen die Cholera-Göttinnen Hatthi und Marimai, ferner Hulka Devî, die Göttin des Erbrechens,[1]) in Bengalen die Cholera-Göttin Ola Bîbî, in Bardvan Didi Thakrun, welche die gleiche Krankheit verursacht u. a. In Ben-

[1]) Census 1891, XVI North-Western Provinces, S. 210.

galen und anderen Teilen Indiens glaubt man an sieben Mütter, welche die Menschen auf verschiedenen Lebensstufen mit Krankheiten heimsuchen. Diese Göttinnen bilden das Gefolge der Durgâ, der Gemahlin Shivas, und werden bisweilen auch als Erscheinungsformen derselben gedeutet. Ihre Namen werden verschieden angegeben; in Bengalen sind sie gewöhnlich die folgenden: Phul Mâtâ und Pânsâhi Mâtâ, welche Kinder im Alter von unter sieben Jahren angreifen, Bâdi Mâtâ, die Kinder zwischen 7 und 15, Gulsuliâ Mâtâ, die solche jeden Alters quält, ferner Malhâl und Kankar Mâtâ, die besonders gefürchtete Krankheiten senden. Die größte unter diesen bösen Schwestern ist aber die Pockengöttin Shîtalâ, wörtlich „die kühle", eine euphemistische Bezeichnung für die Beherrscherin der furchtbaren Krankheit, welche mit hohem Fieber verbunden ist. Shîtalâ wird vorgestellt als eine furchtbar aussehende nackte Frau, die in einer Hand eine Rute trägt und einen Esel zum Reiten benutzt. Diese Göttin entstammt wahrscheinlich der Religion der Ureinwohner; im Veda finden wir von ihr noch keine Spur, obwohl die Brahmanen sie auch dorthinein interpretiert haben. Hingegen ist in den Purânas und Tantras von ihr die Rede. In Bengalen gibt es eine Reihe von Dichtungen, welche dem Ruhm dieser Göttin gewidmet sind und die Geschichte des Königs Candraketu erzählen, der ein treuer Verehrer Shivas war und Shîtalâ nicht anbeten wollte, bis er schließlich durch das viele Unglück, das die Göttin über ihn brachte, dazu gezwungen wurde.

Der Dienst Shîtalâs wird nicht von Brahmanen, sondern von Doms, den Angehörigen einer niederen Kaste, ausgeübt. Ihr Idol ist gewöhnlich ein roher Fetischstein, dem durch aufgestrichene Farbe ein menschliches Gesicht gegeben worden ist. Alljährlich wird ihr ein Fest gefeiert, an welchem sich gewöhnlich nur Frauen und Kinder beteiligen. Eine ausgedehnte Verehrung findet sie zur Zeit von Epidemien, wo ihr dann größere Opfer, früher auch Menschenopfer, dargebracht werden, um sie zu bewegen, ihr gefährliches Treiben einzustellen.

In Südindien nimmt die Stelle Shîtalâs die furchtbare „Mutter" Mâri (Mâriyamman) ein. Sie ist von feuerroter Körperfarbe, trägt eine von Flammen umsprühte Krone und als Attribute Dreizack, Schwert und Trommel, und ist von Schlangen umgeben.

Die Zahl der Krankheitsgöttinnen vermehrt sich von Zeit zu Zeit. Eine neuere Akquisition auf diesem Gebiete ist eine Göttin der Pest, die in Gayâ unter dem Namen Bombay kâ Mayan angebetet wird; sie heißt so, weil diese Pest zuerst in Bombay auftrat. An manchen Orten Bengalens hat diese Göttin schon einen Platz in Heiligtümern und empfängt Spenden wie Shîtalâ.[1])

Die himmlische Erretterin der Kinder von der Schädigung durch alle derartigen bösen Mächte ist die Göttin Shashthî. Sie schützt nicht nur die Schwangeren und die Wöchnerinnen, sondern sie schirmt auch die Kinder während ihrer ersten Lebensjahre. Sie wird dargestellt als eine Frau mit einem Kind in den Armen, auf einer Katze reitend. Wenn ein Kind das Licht der Welt erblickt hat, so wird Shashthî, namentlich in der Zeit vom 6. bis 12. Tage nach der Geburt, verehrt, weil diese Tage als besonders gefahrdrohend angesehen werden.

Sehr gefürchtet ist in Indien der Biß der Schlangen; neben den Göttern und Heiligen, welchen eine Herrschaft über diese Reptilien zugeschrieben wird, gibt es auch eine machtvolle Göttin Manasâ, die eine Verwundung durch diese bösartigen Tiere hervorrufen und heilen kann. Manasâ, die Schwester des Schlangenkönigs Shesha, wird unter dem Bilde einer auf einer Schlange stehenden und von Schlangen umringten Frau vorgestellt, zumeist aber unter dem Symbol eines Zweiges, eines Wassertopfes oder einer künstlichen Schlange angebetet. In Bengalen wird ihr alljährlich im Monat Shrâvana (Juli-August) ein großes Fest gefeiert, das sich oft über viele Tage ausdehnt, und bei dem Lieder zu ihren Ehren gesungen werden. Die Göttin wacht sorgsam darüber, daß ihr gebührende Ehrung zuteil wird und bestraft alle aufs schwerste, die ihren Dienst vernachlässigen. Der eifersüchtige Charakter Manasâs tritt klar hervor in den vielen Manasâ Mangalas, in welchen berichtet wird, auf welche Weise die Verehrung Manasâs bei den Menschen eingeführt wurde.

Der Gott Shiva — so heißt es in diesen Manasâ-Mangalas — hatte geboten, daß Manasâ erst dann bei den Sterblichen allgemeine Verehrung finden dürfe, wenn Cânda Sadâgara, der Kaufmann und

---

[1]) Census 1911, V, Bengal, S. 228.

König von Campakanagara, sie anbeten würde. Vergeblich versuchte Manasâ, diesen gütlich dazu zu bewegen; er ließ nicht ab, Shiva allein seine Huldigungen darzubringen und verhöhnte die Göttin. Da suchte diese den Kaufmann zur Erfüllung dessen zu zwingen, was er nicht freiwillig tun wollte. Sie ließ durch ihre Schlangen Cândas Garten verwüsten, Cânda aber ließ diesen durch einen Zauberspruch neu erstehen. In Gestalt eines schönen Mädchens bewog Manasâ den Kaufmann dazu, ihr das geheimnisvolle Mantra mitzuteilen, dem er seine Macht verdankte. Nach langen Kämpfen beraubte sie ihn dann aller Freunde, die ihm helfen konnten, zerstörte seinen Park und tötete seine sechs Söhne. Als Cânda darauf eine Handelsreise nach Ceylon antrat, ließ sie einen großen Sturm ausbrechen, der seine schönen Schiffe vernichtete und ihn selbst schiffbrüchig ans Land trieb, wo er bei seinem alten Freunde Candraketu gastfreie Aufnahme fand. Als er jedoch hörte, daß dieser Manasâ verehrte, verließ er ihn und zog es vor, sein tägliches Brot zu erbetteln, bis er schließlich unter großen Fährlichkeiten in seine Heimat zurückgelangte. Hier gebar ihm nach einiger Zeit seine Gattin Sanakâ einen siebenten Sohn Lakshmîndra, von dem die Astrologen weissagten, er werde in seiner Hochzeitsnacht von einer Schlange getötet werden. Als der Knabe herangewachsen war und mit der schönen Kaufmannstochter Behulâ verheiratet werden sollte, ließ Cânda ein Stahlhaus bauen. Er ließ dieses streng bewachen und traf alle Vorkehrungen, um zu verhüten, daß je eine Schlange in dieses hineingelangen könne. Nach der Hochzeit wurde das junge Paar in das Stahlhaus geführt, um hier die erste Nacht zu verbringen. Durch eine kleine Öffnung, die der Baumeister, durch Manasâs Drohungen eingeschüchtert, nachträglich gemacht hatte, drangen Schlangen in das Schlafgemach. Behulâ vermochte zwar drei von ihnen zu besänftigen, indem sie ihnen gekochten Reis vorsetzte, als sie aber schließlich ermüdet einschlief, da versetzte eine vierte dem Gatten einen tödlichen Biß. Lakshmîndras Leichnam wurde nicht verbrannt, sondern auf einem Floß aus Baumzweigen auf den Fluß gebracht und Behulâ setzte sich zu ihm. An der Seite des entseelten Gatten fuhr die treue Frau unter mancherlei Gefahren den Fluß herunter, beständig Manasâ verehrend. Nach einem halben Jahre gelangte sie schließlich zu Netâ, der Waschfrau der

Götter, die am Ufer des Flusses Gângura Kleider wusch. Netâ nahm Behulâ mit sich in den Himmel, wo sie durch ihren Tanz die Himmlischen so sehr erfreute, daß diese Manasâ bewogen, Lakshmîndra und seine sechs Brüder wieder zum Leben zu erwecken und die vernichteten Schiffe und den Garten Cândas wiederherzustellen unter der Bedingung, daß Behulâ ihren Schwiegervater dazu brächte, die Schlangengöttin zu verehren. Mit Lakshmîndra kehrte Behulâ dann nach Campaka zurück und brachte Cânda dazu, wenigstens mit abgewandtem Blick mit der linken Hand der Schlangengöttin Blumen darzubringen. Erfreut hierüber gab Manasâ ihm und seiner Familie Glück und Gedeihen. Lakshmîndra und Behulâ aber lebten noch lange glücklich mit ihren Schwiegereltern. Dann kehrten sie in den Himmel zurück, denn sie waren in Wahrheit die Gottheiten Ushâ und Aniruddha, die unter der Einwirkung eines Fluches eine Zeitlang auf Erden hatten weilen müssen.

Höher als die bisher besprochenen Göttinnen stehen die „Energien" der großen Götter. Die Betonung des weiblichen Elements ist der Gedankenwelt des Veda noch fremd, sie scheint auch ursprünglich nicht arischen Ursprungs gewesen und erst im Laufe der Zeit allgemein anerkannt worden zu sein. Daß dies nicht ohne Widerstreben geschah, spricht deutlich aus der Häufigkeit des Vorkommens von Legenden, in denen, wie in der eben mitgeteilten Erzählung von Manasâ, berichtet wird, daß sich edle Männer erst mit Überwindung zur Anbetung dieser „Mütter" bequemten.

Eine Reihe derartiger Shaktis ist von geringerer Bedeutung, so Indrânî, die Gattin Indras, und andere. Wirkliche Gestalten von Fleisch und Blut sind vielmehr nur die weiblichen Hälften der drei großen Götter Brahmâ, Vishnu und Shiva.

Sarasvatî, die Gattin Brahmâs und nach einigen Legenden seine eigene Tochter, ist die Göttin der Rede, die Beschützerin der Künste und Wissenschaften. Im Veda ist sie die Personifikation eines kleinen Flusses gleichen Namens; Sarasvatî bedeutet eigentlich „die Stromreiche". Da dieser Fluß zusammen mit der Drishadvatî die Grenzen von Brahmâvarta bildete und an ihm viele Zeremonien vollzogen wurden, wurde Sarasvatî nach Muir mit der Zeit zur Schirmherrin der religiösen Gesänge und Riten. Dieses ihr Wesen nahm noch festere Gestalt an als Vâk, die Göttin der Rede, die schon

in den Brâhmanas mit dem Weltschöpfer Prajâpati in Verbindung gebracht wurde, mit ihr identifiziert wurde.

Außer Sarasvatî wird mitunter als Gattin des Brahmâ noch bezeichnet Gâyatrî, die himmlische Hypostase des berühmten vedischen Metrums. Nach einer im Skanda-Purâna berichteten Legende soll Brahmâ auf folgende Weise zu dieser zweiten Frau gekommen sein. Bei einem großen Opfer, das die Götter zusammen mit ihren Gemahlinnen veranstalteten, war Brahmâ zugegen, Sarasvatî aber war, durch Hausgeschäfte zurückgehalten, nicht erschienen. Da das Opfer nur wirkungsvoll werden konnte, wenn auch Brahmâs Gattin anwesend war, verheiratete sich der Gott schleunigst mit Gâyatrî. Als Sarasvatî dann erschien, war sie natürlich nicht erfreut darüber, eine andere Frau an der Seite ihres Gemahls vorzufinden. Sie sprach über den ungetreuen Gatten den Fluch aus, daß er nur in einem Heiligtum verehrt werden solle und nur an einem bestimmten Tag im Jahre. Eine andere Quelle, das Padma-Purâna, hingegen löst den Streit der Göttinnen in friedlicher Weise. Gâyatrî warf sich ihrer Rivalin zu Füßen und diese erkannte sie als Nebenfrau Brahmâs an.

Vishnus Gemahlin ist Shrî oder Lakshmî, die Göttin der Schönheit und des Glücks. Sie wird mit vier Armen, Lotusse, die schönsten Blumen Indiens, in den Händen haltend, dargestellt, zumeist auch auf einer Lotusblume sitzend oder mit Vishnu auf einem Lotusblatte auf der Weltschlange ruhend (daher heißt sie auch Kamalâ, „die auf einem Lotus Thronende"). Eine Reihe von Geburten werden ihr zugeschrieben; zuerst soll sie als die Tochter des Rishi Bhrigu und der Khyâti zur Welt gekommen und später dann bei der Quirlung des Milchozeans aus diesem hervorgegangen sein und während der verschiedenen Inkarnationen Vishnus ihren Gemahl als sein weibliches Gegenstück begleitet haben. So ist sie Sîtâ, die Gattin Râmas und Rukminî, die Gemahlin Krishnas. Nach einer sinnvollen Sage ist Lakshmî der Sarasvatî feind, womit zum Ausdruck gebracht wird, daß Gelehrsamkeit und Reichtum gewöhnlich nicht zusammen gehen. Bei den Vishnuiten ist Lakshmî die Personifikation der göttlichen Schöpfungskraft Vishnus.

Weit mehr als die Shaktis Brahmâs und Vishnus tritt die weibliche Energie Shivas hervor. Sie zählt zahlreiche Verehrer, die sie so sehr in den Vordergrund schieben, daß Shiva hinter sie zurück-

tritt, so daß also hier das weibliche Prinzip über das männliche gesiegt hat. Sie tritt unter den verschiedensten Namen und Gestalten auf.

Nach einer Sage soll sie ursprünglich eine Tochter des Rishi Daksha gewesen sein, die mit Shiva vermählt war. Als ihr Vater dann bei seinem berühmten Opfer den Zwist mit seinem Schwiegervater hatte, soll sie sich aus Gram in das Feuer geworfen haben: deswegen heißt sie Satî („die gute Frau", welche sich für ihren Gatten verbrennen läßt). Die einzelnen Glieder der Leiche Satîs sollen später in verschiedenen Teilen der Erde niedergefallen sein; hier wurden dann Heiligtümer der Göttin errichtet. Satî wurde danach wiedergeboren als Tochter des Bergkönigs Himavân und seiner Gemahlin Menâ. Als solche heißt sie Pârvatî (die Bergestochter) oder Umâ. Da der Seher Nârada ihrem Vater geweissagt hatte, daß sie die Gattin Shivas werden würde, der nach Satîs Tod heimatlos als Asket umherzog, verehrte sie schon als Mädchen das Linga-Symbol des großen Gottes, brachte ihm Blumen zum Opfer dar und holte Wasser und Gras zur heiligen Handlung herbei. Als dann die Götter, von dem Dämon Târaka bedrängt, nach einem Helden verlangten, der diesen überwinden könnte, veranlaßten sie den Liebesgott Kâma dazu, Shiva in die schöne Umâ verliebt zu machen, damit er mit dieser einen Sohn zeuge, der Târaka vernichten könne. Kâma gelang es, unter Preisgabe seines Lebens (S. 113) den Auftrag auszuführen. Shiva ließ ab von seinen Bußübungen und, von heftiger Leidenschaft für Umâ ergriffen, heiratete er die schöne Tochter des Bergkönigs. Überirdische Lust genoß der Gott mit der Göttin und nie erlosch sein Durst nach dem Glück des Liebesgenusses, „so wie das Feuer auf dem Meeresgrunde nie erlischt durch die Wasserfluten". Eine Frucht dieser Verbindung war der Kriegsgott Skanda, der dann auch den an ihn geknüpften Erwartungen entsprach und den Dämon tötete. Als zweiter Sohn entsproß dieser Ehe der elefantenköpfige Ganesha. Das Familienleben Pârvatîs erfuhr vielfach eine Trübung dadurch, daß Shiva als Yogî nur der religiösen Meditation lebte und, wie viele Asketen, dem Genuß von Betäubungsmitteln ergeben war. Infolge seiner Weltabgewandtheit kam der Haushalt immer mehr herunter und die Kinder schrien nach Brot. Die schönen Kleider und Schmuck-

sachen mußte Umâ verkaufen, und nur hie und da erwarb Shiva durch Betteln von mitleidigen Leuten etwas Essen für seine Familie. Als einmal wieder zu Hause Schmalhans Küchenmeister war und Ganeshas Ratte und Skandas Pfau die spärlichen Reste von Lebensmitteln, die noch vorhanden waren, aufgezehrt hatten, machte sich Umâ mit ihren Kindern auf zu ihren Eltern, um dort etwas zu erhalten, während Shiva zum Betteln ausging. Unterwegs traf Umâ den Götterboten Nârada, der ihr riet, die Speisen in allen Häusern, in denen Shiva bettelte, mit Beschlag zu belegen. Die Folge davon war natürlich, daß niemand dem almosenheischenden Gotte etwas gab. Betrübt ging Shiva nach Hause zurück, hier aber gab ihm seine Gattin die Speisen, die sie aufgespeichert hatte. Als speisenreiche Gabenspenderin wird Umâ in Bengalen mit Reistopf und Löffel dargestellt und als Annapûrnâ verehrt.

Im Gegensatz zu diesen Erscheinungsformen der Göttin, in denen sie mild und gnädig auftritt, stehen eine Reihe anderer, in denen sie in schrecklicher Gestalt mit ihren Widersachern kämpft und Furcht und Grauen um sich verbreitet. Während sie sich als Pârvatî, Umâ oder Annapûrnâ als ein Musterbild aller weiblichen Tugenden zeigt, entfaltet sie als Durgâ (die „Schwerzugängliche"), als Candî (die „Wilde"), als Kâlî (die „Schwarze") kriegerische Tapferkeit, verbunden mit Blutdurst und Grausamkeit.

Der heilige Text, welcher der Verehrung dieser Göttin gewidmet ist und bis auf den heutigen Tag, namentlich in Bengalen, in hohem Ansehen steht, ist das sogenannte „Devîmahâtmya" (die Verherrlichung der „Göttin"), ein Abschnitt des Mârkandeya-Purâna. In diesem wird ihre Legende in folgender Weise erzählt: Durgâ existiert seit Ewigkeit und in Ewigkeit. Wenn sie sich offenbart, um zum Heil der Götter und Menschen zu wirken, dann heißt es in der Welt, sie sei geboren worden. Ihre Entstehung geschah zu wiederholten Malen und in mancherlei Form. Als Vishnu am Ende eines Weltalters auf der Weltschlange schlief, da suchten zwei Dämonen, Madhu und Kaitabha, die aus Vishnus Ohr entsprangen, Brahmâ zu töten, der auf einem aus Vishnus Nabel emporwachsenden Lotos saß. Da pries Brahmâ den Schlaf Vishnus als die große Weltillusion (Mâyâ), als die Göttin, welche die Entstehung und den Untergang der Welt ins Werk setzt, indem sie den großen Vishnu einschlafen

läßt. Auf diese Worte hin verließ die Göttin Vishnu und trat leibhaftig vor Brahmâ. Von Vishnu aber wich der Schlaf und er erschlug die Dämonen, die den Schöpfer hatten verschlingen wollen.

In späterer Zeit waren die Götter nach hundertjährigem Streit von Asuras besiegt worden. Der Dämonenkönig Mahisha eignete sich Indras Stellung an und herrschte über die Welten. Da kamen die Götter zu Vishnu und Shiva und klagten ihnen ihr Leid. Aus dem Munde Vishnus, Shivas, Brahmâs und der anderen Götter entströmten im Zorn ihre Energien in Gestalt von brennenden Feuern, und alle diese Kräfte ballten sich zu einer leuchtenden Strahlenmasse zusammen und nahmen die Gestalt einer Frau an, eben der Göttin Durgâ. Die Götter gaben ihr die Attribute, die sie in ihren Armen hält, den Dreizack Shivas, den Diskus Vishnus, den Speer Agnis, den Donnerkeil Indras, den Stab Yamas, die Schlinge Varunas, den Bogen Vâyus, den Wassertopf Brahmâs usw., und Himavân schenkte ihr einen Löwen als Reittier. So ausgerüstet, zog sie gegen die Dämonen zu Felde, vernichtete ihre Heere und erschlug schließlich Mahisha selbst, der die Gestalt eines Büffels angenommen hatte.

Ein anderes Mal hatten die Asuras Shumbha und Nishumbha die Götter in große Bedrängnis gebracht. Sie gingen zum Bergeskönig Himavân und riefen seine Tochter um Hilfe an. Diese erschien und emanierte aus der „Schatzkammer ihres Körpers" die mächtige Candî, herrlich anzuschauen. Als diese im Himâlaya ihre Reize entfaltete, sahen sie die Dämonen Canda und Munda und rieten ihrem Herrn Shumbha, um ihre Hand anzuhalten. Der Gesandte, der sich Candî mit diesem Auftrag nahte, wurde von ihr jedoch abgewiesen. Da ergrimmte Shumbha und sandte seine Armee gegen sie, geführt von Canda und Munda. Als Candî diese kommen sah, wurde sie zornig und aus ihrer gerunzelten Stirn entsprang die schreckliche Kâlî, ein Wesen von furchtbarem Aussehen, den schwarzen ausgemergelten häßlichen Leib von einem Tigerfell umkleidet, eine Kette aus Menschenschädeln um den Hals tragend, Schwert, Stock und Schlinge in den knochigen Händen. Kâlî erfüllte die Luft mit furchtbarem Geheul, tötete Canda und Munda und erhielt deswegen den Ehrennamen Câmundâ. Ungeachtet ihrer Niederlage sandten die Dämonen immer neue Heerscharen vor — vergebens, denn der Asura-Feldherr Raktavîja sowohl, wie Shumbha

und Nishumbha wurden vernichtet. Über diesen Sieg über das Böse aber herrschte lauter Jubel in den drei Welten, die Götter priesen Durgâ in Lobgesängen und sie versprach ihnen, noch oft aufs neue geboren zu werden, um die Dämonen zu vernichten und die Guten zu schützen. Bis auf den heutigen Tag wird sie verehrt und ihr zu Ehren feiert man blutige Opfer. Der Kultus dieser gewaltigen Mutter, die seit Ewigkeit und in Ewigkeit ist und immer neue Gestalten annahm, um die Guten zu belohnen und die Schlechten zu bestrafen, beschäftigte aber in so hohem Maße das religiöse Denken weiter Volksteile, daß sie manchen ihrer Verehrer zur höchsten Gottheit überhaupt wurde. Sie ist ihnen die Weltenmutter (Jagaddhâtrî) und die Herrin der Königskönige (Râjarâjeshvarî).

Die Art und Weise, wie Durgâ (Candî) ihren Verehrern hilft und ihre Verächter züchtigt, illustrieren zwei Legenden, die in Bengalen häufig dichterische Bearbeitung gefunden haben.

Nîlâmbara, Indras Sohn, und seine Gattin Châyâ wurden infolge eines Fluches auf Erden als der Jäger Kâlaketu und seine Gemahlin Phullarâ geboren. Sie nährten sich schlecht und recht von dem Wild, das der Mann im Walde erlegte. Die Tiere des Waldes baten daraufhin Candî, sie von dem Jäger zu befreien, und die Göttin versprach ihnen, ihr Verlangen zu erfüllen. Als Kâlaketu einst in den Wald ging, konnte er nirgends ein jagbares Tier entdecken; nur eine goldene Eidechse fing er und brachte sie nach Hause in der Absicht, sie zum Mahle zuzubereiten. Als er dann noch einmal fortgegangen war, um etwas Notwendiges zu besorgen, und Phullarâ in der Hütte allein war, verwandelte sich die Eidechse in ein schönes Mädchen: war sie doch niemand anderes als die Göttin Candî. Als Phullarâ aber nicht wußte, wer die schöne Frau sei, fürchtete sie, sie könne ihr die Liebe ihres Mannes rauben, wenn sie in der Hütte über Nacht bliebe und suchte sie auf alle Weise herauszukomplimentieren. Vergeblich; die Göttin blieb. Als der Jäger heimkehrte und die Fremde dort antraf, glaubte er zuerst, sie sei eine reiche Dame, die sich zu ihm verirrt habe, und stellte ihr vor, daß sie durch das Verweilen in der Hütte eines Menschen aus einer unreinen Kaste verunreinigt werde. Als sie ihm jedoch auf seine vielen Fragen keine Antwort gab, wurde er zornig, griff nach seinem Bogen und wollte sie töten. Der Bogen aber versagte in seiner Hand, und er stand un-

beweglich wie versteinert da. Da offenbarte sich ihm Caṇḍî in ihrer wahren Gestalt und gebot ihm, sie zu verehren. Er solle sein niedriges Handwerk lassen, in Gujarât ein Königreich errichten und überall ihren Kult verbreiten. Mit dem Erlös eines Ringes, den Candî ihm gegeben, reiste er am nächsten Tage mit Phullarâ nach Gujarât. Hier gründete er eine Stadt, die viele Menschen aufnahm, die infolge einer Überschwemmung im Reiche Kalinga heimatlos geworden waren. Der König dieses Landes zog darauf gegen ihn zu Felde, nahm ihn gefangen und wollte ihn töten lassen. In der Nacht vor seiner beabsichtigten Hinrichtung betete Kâlaketu zu Candî, diese erschien segnend vor ihm und ließ den König von Kalinga einen so furchtbaren Traum träumen, daß er am nächsten Tage den Gefangenen wieder auf den Thron erhob und mit seinen Scharen abzog. Kâlaketu und Phullarâ aber gingen später in den Himmel ein, wo sie ihre frühere göttliche Stellung wieder einnahmen. Pushpaketu, beider Sohn, aber herrschte lange und glücklich über Gujarât.

Eine andere Legende erinnert in mancher Beziehung an die Einführung der Verehrung der Manasâ.

Der reiche Kaufmann Dhanapati lebte glücklich mit seiner Gemahlin Lahanâ. Sein Lieblingszeitvertreib bestand darin, männliche Tauben viele Meilen von seiner Wohnung entfernt in die Luft aufsteigen zu lassen und dann zu beobachten, wie sie zu ihren Weibchen, die er in seinem Hause hielt, zurückstrebten. Einmal wartete Dhanapati vergeblich auf die Rückkehr eines Täuberichs; der Vogel hatte, von einem Raubtier verfolgt, in der Kleidung von Lahanâs Kusine, der schönen Kaufmannstochter Khullanâ, Schutz gesucht. Als Dhanapati seine Taube von dem Mädchen zurückerbat, verliebte er sich in sie und heiratete sie schließlich mit Erlaubnis seiner ersten Gattin Lahanâ. Es begab sich nun, daß Dhanapati eine längere Geschäftsreise unternehmen mußte. Während dieser Zeit stachelte Lahanâs Zofe ihre Herrin gegen Khullanâ auf, so daß diese aus Eifersucht danach trachtete, ihre Rivalin aus dem Hause zu entfernen. Sie zeigte Khullanâ einen gefälschten Brief, in dem ihr der Kaufherr gebot, schlechte Kleidung anzulegen und die Schafe zu hüten. Die arme Frau fügte sich diesem Verlangen und tat ihr Bestes, um den gegebenen Auftrag zu erfüllen, doch ging ihr eines

Tages ein Schäfchen verloren und aus Furcht vor Strafe wagte sie sich nicht nach Hause. Auf Rat von fünf Nymphen, die sie traf, betete sie zu Candî, daß sie alles zum Besten wenden möge. Der Lohn blieb nicht aus. Lahanâ, beunruhigt über das Ausbleiben der Nebenfrau, machte sich wegen ihres Verhaltens Vorwürfe und holte sie mit Freundlichkeit zurück, und Dhanapati hatte ein Traumgesicht, das ihn veranlaßte, schleunigst heimzukehren. Als der Handelsherr hörte, was Khullanâ während seiner Abwesenheit erlitten, wollte er Lahanâ bestrafen, Khullanâ aber vergab ihr großmütig. Bei einem Festmahl, das bald darauf stattfand, wurde Khullanâs eheliche Treue von übelwollenden Personen bezweifelt. Durch eine Reihe von Ordalen gelang es ihr jedoch, mit Candîs Hilfe die Anwesenden von ihrer Unschuld zu überzeugen.

Einige Zeit danach mußte Dhanapati eine Seereise unternehmen. Khullanâ riet ihm vorher, Candî zu verehren, der Gatte aber verspottete sie dieserhalb und beleidigte die Göttin. Die Strafe folgte auf dem Fuße. In der Nähe von Ceylon gingen sechs seiner Schiffe unter und mühsam strebte er auf seinem Flaggschiff der Küste zu. Da bot sich ihm ein merkwürdiger Anblick. Auf dem Meere schwamm ein Lotus, auf dem eine wunderbar schöne Frau saß, die mit ihren zarten Händen einen gewaltigen Elefanten zum Munde führte und verschlang. Als er in Ceylon landete und dem dortigen König erzählte, was er gesehen, fand er bei ihm keinen Glauben. Der König wettete mit ihm um die Hälfte seines Reiches, daß das, was er erblickt haben wollte, nicht vorhanden sei, und machte aus, daß er, wenn er es ihm nicht zeigen könne, ins Gefängnis geworfen und seines Besitzes beraubt werden sollte. Dhanapati vermochte die Phantasmagorie, die natürlich von Candî herrührte, nicht wieder zu erblicken und wurde deshalb zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt.

Inzwischen hatte Khullanâ dem Kaufmann während seiner Abwesenheit einen Sohn geschenkt, Shrîmanta geheißen. Der Knabe wurde groß und stark und beschloß, seinen Vater zu suchen. Allen Klagen seiner Mutter zum Trotz rüstete er Schiffe aus, um nach Ceylon zu fahren, während seine Mutter traurig Candî verehrte. In der Nähe der Insel hatte er dieselbe Vision wie sein Vater, gleich diesem erzählte er sie dem Könige, der ungläubig mit ihm abmachte,

daß er seine Tochter und sein halbes Königreich als Mitgift erhalten solle, wenn er ihm die wunderbare Frau zeigen könne, daß er aber im entgegengesetzten Falle enthauptet werden solle. Shrîmanta hatte nicht mehr Glück als sein Vater. Schon stand er auf dem Schafott, da rief er laut Candî an und siehe! die Göttin erschien und rettete ihn vor dem Henker. Die Leute, welche der König aussandte, um ihn dennoch zu Tode zu bringen, wurden von Candî und ihren Geistern vernichtet. Er erkannte schließlich selbst, daß es eine übernatürliche Macht war, welche hier ihre Hand im Spiel hatte und betete Candî an. Da erweckte sie seine erschlagenen Helden zu neuem Leben und zeigte auch ihm die Vision auf dem Wasser, er aber gab Shrîmanta seine Tochter zum Weibe und schenkte ihm die Hälfte seines Königreiches. Von Mitgefühl bewogen, begehrte Shrîmanta den Unglücklichen zu sehen, der im Gefängnis schmachtete, weil er dasselbe erblickt wie er. Dhanapati und Shrîmanta erkannten sich im Verlaufe ihrer Unterredung als Vater und Sohn. Der Jüngling brachte den Alten, der an vielen Krankheiten litt, dazu, endlich Candî zu verehren. Als er ihr eine Blume dargebracht, wurde er wieder gesund und kräftig. Vater und Sohn fuhren dann, reich an Schätzen, mit der Tochter des Königs von Ceylon in ihre Heimat, wo Shrîmanta noch als zweite Frau die Tochter des Königs seiner Vaterstadt heiratete. Am Ende seiner irdischen Laufbahn kehrte er, der ein aus dem Himmel verstoßener Gandharva war, ebenso wie seine Mutter Khullanâ, eine Elfe aus Indras Himmel, die infolge eines Fluches auf Erden geboren werden mußte, in den Himmel zurück; die Verehrung Candîs aber wurde allgemein im ganzen Lande.

Wie so viele andere Gottheiten der Inder, scheint auch Durgâ eine Gestalt zu sein, in der im Laufe der Zeit eine Reihe von Göttinnen, die in verschiedenen Teilen Indiens verehrt wurden, zusammengeflossen sind. Einzelne Namen der Göttin werden schon in der vedischen Literatur erwähnt, so Umâ in der Kena-Upanishad (3, 25), Ambikâ in der Vâjasaneyî-Sanhitâ, Kâlî und Karâlî (als Bezeichnungen der Zungen Agnis), in der Mundaka-Upanishad (1, 2, 4). Die Epen wissen dann schon viel von ihr unter ihren verschiedenen Namen zu berichten. Ihre Hauptrolle spielt sie aber erst in den Purânas und Tantras. Mit der Zeit wird Durgâ, nament-

lich in Bengalen, aus der Gemahlin eines bestimmten Gottes immer mehr zu der „Göttin" (devî) überhaupt, zu der Weltenmutter, in der alle Göttinnen verschmolzen werden. So identifiziert sie das Devîmahâtmya mit Svâhî, mit Kumârî, mit Indrânî, vor allem aber mit Lakshmî, ja sie wird geradezu als die von Vishnu ausgegangene große Illusion (Mahâmâyâ) bezeichnet, als der Yoga-Schlaf Vishnus. Man hat sogar besondere Erscheinungsformen der Göttin erfunden, welche jeden Avatâra Vishnus begleiten. So ist sie in der Fisch-Inkarnation Dhûmavatî, in der Schildkröten-Inkarnation Vagalâ, in der Eber-Inkarnation Bhairavî, in der Mannlöwen-Inkarnation Chinnamastâ, in der Zwerg-Inkarnation Bhuvaneshvarî, im Parashurâma-Avatâra Sundarî, im Râma-Avaratara Târâ, Krishna begleitet sie als Kâlî, Buddha als Kamalâ, Kalkî als Durgâ. Die hier mitgeteilten Namen der zehn Erscheinungsformen der Durgâ, der sogenannten „Mahâvidyâs" (großen Wissenschaften), sind dem Mundamâlâ-Tantra entnommen, in anderen Werken werden sie anders angegeben.[1])

2. DAS WESEN DER GÖTTER

a) Das Verhältnis der Götter zueinander

Die verschiedenen Götter, von denen in den vorigen Abschnitten natürlich nur die wichtigsten aufgeführt werden konnten, werden von den Indern zueinander in verwandtschaftliche Beziehungen gesetzt und in Klassen eingereiht.

Der Veda lehrt, daß es 33 Götter gäbe (z. B. Rig-Veda 3, 6, 9). Die Namen werden zu verschiedenen Zeiten verschieden angegeben, die Zahl aber wurde auch späterhin festgehalten, und als sie nicht mehr ausreichte, dahin ausgelegt, daß die Gesamtzahl der Götter 33 333 sei (so Mahâbhârata 1, 1, 41). In dieser Zahl sind wohl nur die eigentlichen Devas, nicht die halbgöttlichen Wesen einbegriffen, denn in demselben Werke wird einmal von 88 000 Gandharven gesprochen. In späterer Zeit wird die Zahl der über-

[1]) Pratâpacandra Ghosha „Durga Puja", Calcutta 1871, Notes p. XII.

irdischen Wesen immer ungeheurer; so lehren die südindischen Shivaiten, daß es allein 1 100000 Götter und Dämonen gäbe.

Die Götter sind untereinander verwandt und verschwägert. Die Anschauungen hierüber variieren zu den verschiedenen Epochen, eine allgemeingültige Vorstellung besteht hierüber auch jetzt nicht, weil die einzelnen Autoren die einzelnen Götter je nach ihrer Sektenzugehörigkeit zueinander in verschiedenartige Beziehungen setzen. Für eine Reihe von Göttern und Rishis läßt sich freilich eine Art Stammbaum herstellen, der etwa die in den meisten Stellen der Epen und Purânas vertretene Ansicht wiedergibt. Wir lassen einen solchen hier folgen, bemerken aber, daß derselbe keinerlei Anspruch weder auf allgemeine Gültigkeit, noch auf Vollständigkeit erhebt. Eine Anzahl von Göttern findet man dort nicht eingezeichnet; nämlich erstens diejenigen, über deren Herkunft bereits anläßlich ihrer Besprechung im Text hinlänglich Auskunft erteilt worden ist und sodann diejenigen, über deren Abstammung am meisten Streit geführt wird. Agni z. B. wird bald als ein Sohn Brahmâs, bald als ein solcher von Angiras oder von Kashyapa oder dem Sonnengott bezeichnet. Kâma gilt bald als ein Sohn von Brahmâ, bald als ein solcher von Vishnu oder von Dharma. Sehr kompliziert wird die genealogische Einordnung der Götter auch dadurch, daß manche von ihnen verschiedene Geburten erlebten. So lernten wir Shivas Gemahlin einmal als Tochter Dakshas und dann wieder als Tochter Himavâns kennen.

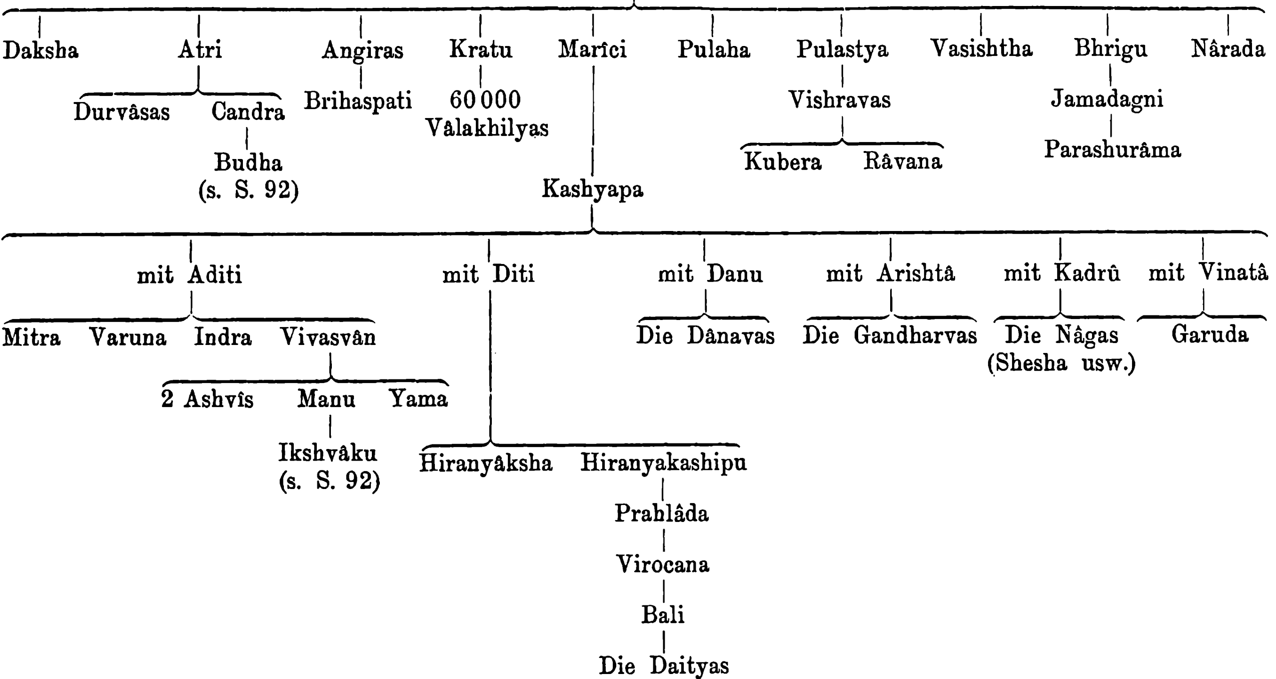
Sehr verschieden wird die Abstammung Brahmâs beurteilt; die einen betrachten ihn als selbstexistent, die Vishnuiten lassen ihn aus dem Nabel Vishnus, die Shivaiten aus Shivas rechter Seite hervorgehen. Vishnu machen manche zu einem Sohn der Aditi, die Shaivas lassen ihn von Shiva herstammen, und seine besonderen Verehrer, die Vaishnavas, halten ihn für den ewigen ungeborenen Gott, aus dessen Nabel Brahmâ hervorwuchs und der so die Ursache der Welt ist. Ähnlich gilt Shiva manchen als ein Sohn Brahmâs oder als ein Sohn der Aditi oder als aus der Stirn des zornigen Vishnu hervorgegangen, während ihn die Angehörigen mancher Sekten als den höchsten, ewigen Weltenherrn ansehen. Das gleiche gilt auch von Durgâ und anderen Gottheiten, die von ihren Anhängern als die höchsten betrachtet werden.

Während im Veda die Götter noch eher eine Familie, denn einen eigentlichen Staat bilden, wird späterhin geradezu das Bestehen einer Rangordnung unter ihnen angenommen. Die Klassifizierung dieser Hierarchie erscheint manchen Schriftstellern als eine dankbare Aufgabe für ihre exegetischen Untersuchungen. Zwischen den einzelnen Gelehrten und Religionsgesellschaften bestehen hierüber naturgemäß große Streitigkeiten, indem jede Schule von ihrem speziellen Standpunkt aus den verschiedenen Göttern eine höhere oder niedere Stellung auf dieser Stufenleiter zuerkennt.

b) Die Eigenschaften der Götter und ihr Verhältnis zu anderen Wesenheiten

Der naive Mensch glaubt an die Götter und betet zu ihnen, wie er es von seinen Vorfahren gelernt hat. Er weiß sie als unsterbliche, höhere Wesen, die in der Himmelswelt die Wonnen der Seligkeit genießen, die die Macht haben, ihm zu nützen oder zu schaden, und die er deshalb zu verehren und durch Opfergaben bei guter Laune zu erhalten hat. Der Kreis seiner persönlichen Erfahrungen führt ihn nicht dazu, sich den Kopf darüber zu zerbrechen, welche Eigenschaften ihnen im einzelnen zuzuschreiben seien, und darüber nachzugrübeln, wieweit sich ihre Macht erstrecke. Anders der Philosoph. Er will eine Antwort haben auf eine Reihe von Fragen, die seinen unbefriedigten, wißbegierigen Geist erfüllen. So haben auch die Denker unter den Indern sich frühzeitig Spekulationen über das Wesen der Götter zugewandt und so an Stelle der vagen Anschauungen der älteren Zeit fester umrissene Vorstellungen zu setzen gesucht. Sie wurden dadurch freilich genötigt, die Ideen, welche die Inder in der ältesten Periode ihrer Geistesgeschichte hegten, und welche auch heute noch in ähnlicher Form den Naiven eigen sind, wesentlich zu modifizieren.

Gemeinhin wird als das hauptsächlichste Charakteristikum der Götter angegeben, daß sie unsterblich sind, d. h. daß ihre Existenz nicht mit einem natürlichen oder gewaltsamen Tod endigt. Sie sind aber damit nicht wirklich ewig, denn sie sind erst nach einer Weltschöpfung entstanden und verschwinden wieder bei einer periodi-



Stammtafel einiger Götter, Rishis und Heroen.

schen Weltvernichtung. Die Götter altern nicht, sondern bleiben sich immer gleich an Alter und Kraft; im Râmâyana 3, 5, 17f. wird gelehrt, daß sie stets das Alter von 25 Jahren behalten. Ihrer körperlichen Erscheinung nach sind sie von unübertrefflicher Schönheit; ihre Gestalt ist zwar in den meisten Fällen der der Menschen ähnlich, doch ist ihre Hautfarbe verschieden, golden, schwarz, blau, grün, rot usw.; sie haben mehr Glieder als die Sterblichen und vielfach auch tierische Gliedmaßen. Ihr Aussehen können sie nach Belieben verändern. Wenn sie auf Erden wandeln, dann sind sie daran erkennbar, daß sie den Boden nicht ganz mit den Füßen berühren, daß sie keinen Schatten werfen, daß ihre Augen nicht blinzeln, daß sie nicht schwitzen, daß ihr Leib und das Gewand, das ihn bedeckt, nie staubig wird und daß die Blumen, die sie tragen, nicht welken.

Ihrer moralischen Qualität nach sind die Götter wohl zwar in der Mehrzahl besser als die Menschen, doch sind sie nicht von Fehlern frei, und die größten Verbrechen, Lüge, Ehebruch, Mord, auch Verstöße gegen Speisegesetze, werden manchen von ihnen gelegentlich zur Last gelegt. Wenn ein Gott sich gegen die sittlichen Gebote vergangen hat, dann hat auch er Bestrafung zu gewärtigen von seiten derer, die mächtiger sind als er. Er empfindet auch Reue und sucht durch Ausführung frommer Werke seine Schuld zu sühnen. Die Götter gleichen in religiöser Hinsicht ganz den Menschen; sie haben ihre Priester, sie bringen denen, die über ihnen stehen, oder die sie aus irgendwelchem Grunde ehren wollen, Opfer dar, sie meditieren, sie unterziehen sich asketischen Übungen und unternehmen Wallfahrten zu heiligen Badeplätzen.

Die Macht der Götter ist zwar viel größer als die der meisten Menschen, sie ist aber doch nicht ohne Schranken. Nicht nur wird sie begrenzt durch den Einfluß der anderen Götter, die ihnen einen Eingriff in ihren eigenen Wirkungsbereich wehren, sondern sie können auch von anderen Wesen, z. B. von Dämonen, hart bedrängt und im Kampfe bezwungen werden. Sogar der Mensch vermag sie seinem Willen zu unterwerfen, wofern er über das hierzu nötige Wissen verfügt. Der vedakundige Brahmane „greift mit den Armen der Ashvîs, mit Pûshâs Händen"; der Asket nötigt sie durch die Kraft seiner Buße, ihm seine Wünsche zu erfüllen, und die Götter zittern

immerwährend davor, daß zaubergewaltige Yogîs ihnen über den Kopf wachsen könnten.

Das Dasein der Götter fließt dahin in seligem Genießen, trotzdem aber ist ihr Glück kein vollkommenes, denn erstens gibt es auch im Himmel unzählige Rangstufen und „es ist natürlich, daß das höhere Glück eines anderen dem weniger Glücklichen Schmerzen bereitet".[1]) Sodann aber sind die Götter ebenso wie alle Wesen dem ewigen Sittengesetz unterworfen; die Vergeltungskausalität des Karma findet auf sie genau so Anwendung wie auf Pflanzen, Tiere und Menschen. Ihre hohe Stellung haben sie erlangt durch ihre guten Taten in früheren Existenzen; sie haben sie so lange inne, als deren Kraft wirkt; wenn sie erschöpft ist, werden auch sie, entsprechend ihrem ethischen Verhalten, aufs neue hineingerissen in den Strom der Seelenwanderung, es sei denn, daß es ihnen gelingt, die Erlösung zu erreichen. Dadurch, daß eine bestimmte individuelle Seele, die Jahrtausende hindurch als Indra in der Himmelswelt weilte, diese Existenzform aufgibt, wird eine wesentliche Veränderung in der Konstitution der Götterwelt nicht hervorgerufen; denn „solche Worte wie Indra usw. bedeuten, ähnlich wie z. B. das Wort ‚General', nur das Innehaben eines bestimmten Postens. Wer also gerade den betreffenden Posten bekleidet, der führt den Titel Indra usw."[2])

Zieht man das, was die Philosophen der Hindus von den Göttern aussagen, in Betracht, so stellen sich diese zwar dar als Wesen, welche die Menschen an Lebensdauer, Macht und Glückseligkeit überragen, sie unterscheiden sich von ihnen jedoch nur graduell, nicht essentiell. Sie sind die für den Zusammenklang des Weltgeschehens notwendigen Vorsteher der Naturkräfte und Lebensmächte, man blickt zu ihnen auf wie zu Königen oder zu ehrwürdigen Lehrern, man umschmeichelt sie, um ihre Huld zu gewinnen, und man fürchtet sich vor ihrem Zorn, — aber sie sind im letzten Grunde weder die Schöpfer noch die Regierer der natürlichen und der sittlichen Weltordnung. Sie sind selbst nur die Organe einer

---

[1]) Vâcaspatimishra, „Der Mondschein der Sânkhya-Wahrheit", deutsch von Richard Garbe, S. 540.

[2]) Shankara im Kommentar zu Brahma-Sûtra I, 3, 28 (Deussen's Übersetzung, S. 170).

hinter ihnen wirkenden Kraft, selbst abhängig und deshalb, sobald dies erfaßt wurde, nicht mehr die unbedingten Herren, als welche sie der naive Mensch verehrt. Sobald diese Erkenntnis sich Bahn gebrochen hat, ist der Polytheismus überwunden; er ist als ein beherrschender Faktor des metaphysischen Denkens ausgeschaltet und das religiöse Bewußtsein muß nach einer anderen Ausdrucksform suchen, die ihm Genüge zu leisten vermag.

E. DIE ÜBERWINDUNG DES POLYTHEISMUS

1. DER ATHEISMUS

Die Anerkennung der Allgemeingültigkeit des Gesetzes von der Vergeltung der Taten läßt bei ihrer konsequenten Anwendung keinen Raum für den Glauben an eine wesentliche Verschiedenheit der Götter von den Menschen. Wenn es möglich ist, daß die Götter durch geeignete Sprüche oder Riten theurgisch gezwungen werden können, wenn das zauberkräftige Wort Herr über sie (Rig-Veda 6, 51, 8) und wenn der Kenner des heiligen Opferwissens selbst für die Götter eine Gottheit ist (Manu 11, 85), dann sind sie nicht mehr die höchsten Gebieter über alles Seiende, sondern sie sind gleichsam personifizierte überirdische Kräfte, die man durch eine bestimmte Behandlung sich dienstbar machen kann, sie sind verehrungswürdig, nicht als Einzelwesen, sondern nur gewissermaßen als Träger einer bestimmten Amtsgewalt, die auch der Mensch durch Darbringung gewisser Opfer oder durch asketische Übungen im jenseitigen Leben erlangen kann. Das orthodoxe System des brahmanischen Werkdienstes, welches die in den Veden enthaltenen Opferriten genau festzustellen, zu erklären und die für ihre Vollziehung zu erwartenden Belohnungen darzulegen sucht, die sogenannte Mîmânsâ, ist atheistisch in dem Sinn, daß sie wohl eine Reihe überweltlicher, langlebiger Wesenheiten, hingegen keinen ewigen, die Welt schaffenden, erhaltenden und vernichtenden Gott anerkennt. Trotz die-

sem ihrem Atheismus ist die Mîmânsâ aber durchaus nicht irreligiös, sondern im Gegenteil im höchsten Grade rechtgläubig, insofern sie ganz und gar in den religiösen Vorstellungen von Schuld und Verdienst, Belohnung und Strafe lebt und sich auf die ewige Offenbarung des unerschaffenen, in Ewigkeit durch sich selbst existenten Veda-Worts gründet. Die allgemeine Anerkennung der atheistischen Mîmânsâ-Philosophie als einer orthodoxen religiösen Schule zeigt deutlich, wie verkehrt es ist, Religion und Gottesglauben miteinander zu identifizieren; der letztere ist vielmehr nur eine — in Europa allerdings fast allgemein verbreitete — besondere Gattung der Religion, und jene verhält sich zu ihm, wie Schopenhauer schon gesagt hat, „wie das Genus zu einer einzigen Spezies".[1])

Ein anderes orthodoxes metaphysisches System, welches einen höchsten Weltenlenker nicht anerkennt, ist das Sânkhya, das die Menschen durch die Erkenntnis der Verschiedenheit von Seele und Materie zur Erlösung führen will. Dem ihm verwandten ursprünglichen Buddhismus ist in gleicher Weise die Vorstellung von einem ewigen weltbeherrschenden Gotte fremd, desgleichen auch dem Jainismus.

Die genannten philosophischen und religiösen Systeme leugnen das Dasein eines weltregierenden Gottes, weil ihnen die Annahme eines solchen nicht nur mit der Welterklärung unvereinbar, sondern auch geradezu religiös-ethisch bedenklich zu sein scheint. Die Sânkhya-Schule verwirft z. B. den Theismus mit folgender Begründung: „Jedes bewußte Handeln ist ausnahmslos bedingt entweder durch einen egoistischen Zweck oder durch Güte. Und da diese beiden Motive bei der Weltschöpfung ausgeschlossen sind, machen sie auch die Annahme unmöglich, daß die Erschaffung der Welt auf bewußtem Handeln beruht. Denn ein Gott, dessen Wünsche doch alle erfüllt sind, kann an der Erschaffung der Welt schlechthin kein Interesse gehabt haben; die Möglichkeit eines egoistischen Zweckes fällt also fort. Aber auch aus Güte kann Gott nicht die Schöpfung unternommen haben; denn da vor dem Schöpfungsakt die Seelen keinen Schmerz litten, weil noch keine Sinne, Körper und Objekte entstanden waren, wovon konnte die Güte Gottes

[1]) Arthur Schopenhauer, „Der Satz vom Grunde", § 34.

die Seelen befreit zu sehen wünschen? Wenn man aber meint, daß die Güte Gottes sich später zeigte, als er nach dem Schöpfungsakt seine Geschöpfe leidvoll sah, so wird man schwerlich über den circulus vitiosus hinwegkommen: infolge der Güte die Schöpfung und infolge der Schöpfung die Güte! Ferner würde ein durch Güte getriebener Gott nur freudvolle Geschöpfe schaffen, aber nicht solche in verschiedenartigen Lagen. Wenn uns hierauf eingewendet wird: die Verschiedenartigkeit folgt aus der Verschiedenartigkeit des Werkes, dessen Lohn die Individuen von Gott empfangen, so antworten wir: Dann aber ist doch die Leitung des Werkes von seiten jenes bewußten höchsten Wesens vollständig überflüssig; denn die Wirksamkeit des von den Individuen vollbrachten Werkes, d. h. die nachwirkende Kraft des Verdienstes und der Schuld, erklärt sich trotz der Ungeistigkeit des Werkes völlig ohne eine Oberleitung von seiten jenes (Gottes). Auch das Nichtwiederentstehen des Schmerzes, nachdem die Erlösung erreicht ist, begreift sich sehr wohl auf Grund dieser Theorie, da, wenn die nachwirkende Kraft des Werkes durch die unterscheidende Erkenntnis aufgehoben ist, die Produkte jener Kraft, d. h. Körper, Sinne und Objekte, mithin auch die Schmerzen, nicht wieder entstehen können."[1])

Mit diesen und ähnlichen Gründen[2]) suchen die indischen Philosophen bei voller Wahrung religiöser und sittlicher Momente darzutun, daß der Theismus eine Theorie ist, die das Grunddogma der indischen Metaphysik, die Lehre von der durch das Karma-Gesetz garantierten sittlichen Weltordnung nicht stützen hilft, sondern im Gegenteil ihr widerstreitet. Die Überzeugung von dem nach dem Tode sich vollziehenden Ausgleich zwischen den auf Erden so oft vorhandenen Gegensätzen von Wohlverhalten und Wohlbefinden involviert deshalb nicht bei allen Menschen so wie bei Kant die Annahme des Daseins Gottes als eines Postulats der praktischen Vernunft.

---

[1]) Garbe, Sânkhya-Philosopie, 2. Aufl., S. 254.

[2]) Weitere Argumente indischer Atheisten gibt Garbe a. a. O., S. 255, F. Otto Schrader im Anhang zu seiner Schrift „Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahâvîra's und Buddha's", S. 62 und L. de La Vallée Poussin in ERE, Vol. 2, p. 184 a („Buddhist Atheism").

Ein derartiger religiöser Atheismus, der in alter Zeit in Indien großen Anhang in philosophischen Kreisen hatte, hat späterhin bedeutend an Boden verloren; entsprechend veränderten Bedürfnissen haben die Sânkhyas später einen Gott in ihr System aufgenommen, haben die Buddhisten die Lehre ihres Meisters in theistischer und theopanistischer Richtung fortentwickelt und die Jainas, wenigstens in der Praxis, durch die überschwengliche Verehrung ihrer Tîrthankaras, die in der Masse ihrer Anhänger unzweifelhaft vorhandenen theistischen Bedürfnisse zu stillen versucht. Neue religiöse Systeme atheistischer Färbung sind in Indien noch mehrfach erwachsen, in unserer Zeit z. B. die von Satyânand Agnihotrî herrührende Lehre des Dev Samâj.

Natürlich gab es zu allen Zeiten in Indien auch Atheisten, welche der Religion überhaupt jede Berechtigung abstritten; von diesen Skeptikern und Materialisten wird später in anderem Zusammenhange die Rede sein.

2. DER MONOTHEISMUS

Gleich den indischen Atheisten sind auch die Hindus, welche an einen persönlichen Gott glauben, von der Realität der großen Zahl der Volksgötter überzeugt; während sie diesen aber, den „Devas“, nur ein vergängliches Dasein und eine begrenzte Machtvollkommenheit einräumen, halten sie den einzigen wahren Gott, den „Îshvara“ (Herr), für unvergleichlich mit ihnen; er ist unentstanden und ewig, allmächtig und absolut vollkommen.

Den Beweis für das Dasein Gottes finden die indischen Philosophen in der Notwendigkeit der Annahme eines Weltbaumeisters und Weltregierers, welche allein eine richtige Welterklärung zu geben vermöge.

„Nirgends sieht man, daß etwas Ungeistiges aus sich allein etwas Zweckvolles hervorbringt; der Ton formt sich zu verschiedenen Gestalten um, wenn ein Töpfer da ist, der ihn knetet. Ebenso ist es mit der Welt; ihre Anordnung, die so kunstvoll ist, daß nicht einmal einsichtsvolle und höchst bewährte Künstler sie mit ihrem Verstande

zu erfassen vermögen, kann nur auf einen geistigen Urheber zurückgehen, nicht auf eine ungeistige Ursache."[1])

Mehr Gewicht noch als auf die Funktionen, die dieser Beweis Gott zuspricht, haben die indischen Theisten von jeher auf die moralischen Eigenschaften des Îshvara gelegt; er ist ihnen vor allem der gerechte Verteiler von Lohn und Strafe und der ewige Hort, von dem alle Sittenlehren ihren Ausgang nehmen. Das Gesetz der ewigen Vergeltung aller Taten kann nach ihnen nicht allein von sich aus wirken, da es ungeistig ist; es bedarf eines geistigen Urhebers, der zunächst einmal festsetzt, was überhaupt Gut und Böse ist, und der allgegenwärtig das Tun und Treiben der verschiedenen Wesen überwacht, der ihnen den gebührenden Lohn zuteilt und dafür sorgt, daß sie der Vergeltung auch tatsächlich teilhaftig werden. „Wenn es kein Wesen gibt, das die guten und bösen Taten (d. h. ihre Früchte) den Seelen auferlegt, dann wird keiner infolge von guten oder bösen Taten Himmel oder Hölle erlangen. Wenn du sagst, daß es sich so verhält, wie mit einem Pfeil, der abgeschossen das Ziel erreicht, so wisse, daß ein abgeschossener Pfeil jemanden erfordert, der den Pfeil abschießt."[2]) „Auch wenn das Karma ewig unaufhörlich existiert, so kann es ohne Gott doch nicht in Kraft treten, da es ohne einen Höchsten ebensowenig Früchte wie Freud und Leid bewirken kann, wie die Arbeit allein ohne einen Landmann eine Ernte."[3]) Die Notwendigkeit, das Dasein eines persönlichen Gottes anzunehmen, ergibt sich auch daraus, daß alle sittlichen und religiösen Vorschriften von einem durch die Zeit nicht begrenzten Wesen ausgegangen sein müssen, denn die Zurückführung derselben auf irdische Lehrer führt zu einem regressus in infinitum; es muß ein Lehrer der Altvorderen vorhanden sein, der selbst ewig und die Quelle aller Offenbarung ist. Das kann aber nur ein Wesen sein, bei welchem die Allwissenheit in höchster Potenz vorhanden ist.[4])

Alle derartigen Beweise vermögen nun zwar nach indischer Anschauung wohl das Dasein eines persönlichen Gottes als vernunftgemäß und vernunftnotwendig darzutun, sie sind jedoch nicht im-

---

[1]) Vergl. Shankara zu Brahma-Sûtra II, 2, 1.

[2]) Siddhiâr 9, nach Schomerus, „Der Çaiva-Siddhânta", S. 47.

[3]) Bodha II, 2, 1 Beispiel, bei Schomerus a. a. O.

[4]) Vergl. Yoga-Sûtra I, 25 f.

stande, etwas Näheres über sein Wesen auszusagen. Die Quelle alles Wissens über Gott ist vielmehr die heilige Offenbarung des Veda; nur der Veda, der auf den „Herrn“ selbst zurückgeht, vermag uns eine Vorstellung von ihm zu geben. Im Gegensatz zu den atheistischen Mîmânsâ-Philosophen, welche lehren, daß der Veda durch sich selbst bestehe, nehmen die Gottesgläubigen an, daß das ewige Veda-Wort ein Ausdruck des höchsten Wesens, daß es von ihm „ausgehaucht“ worden sei. Durch die Auslegung des Veda und der sich an ihn anschließenden heiligen Schriften gelangen sie zu einer Kenntnis der Natur Gottes; aus ihm beweisen sie, daß er unentstanden und unvergänglich, durch sich selbst seiend, unendlich, rein geistig, allwissend, allmächtig, absolut und autonom, vollkommen und selig ist.

Während aber manche Philosophen sich damit begnügen, die allgemeinen Eigenschaften Gottes festzustellen, suchen die Theologen der verschiedenen Religionssekten zu erweisen, daß der Îshvara ein ganz bestimmter Gott sei. Vishnu, Shiva, Brahmâ, Ganesha, Skanda, Sûrya und Durgâ sind es, vor allem aber die beiden erstgenannten Gottheiten, welche je von ihren besonderen Anhängern als der höchste persönliche Weltenherr verehrt werden. Die Beweisführung, durch welche dargetan werden soll, daß nur der und der bestimmte Gott der ewige Îshvara sein könne, besitzt natürlich für alle außerhalb der Sekte Stehenden keine überzeugende Kraft, ebensowenig, wenn gezeigt wird, daß alle anderen Götter, die von gegnerischen Sekten als der Îshvara betrachtet werden, nur langlebige himmlische Wesen seien, die den Namen „Gott“ eigentlich gar nicht verdienten, da sie auch der Seelenwanderung und der Unwissenheit unterworfen, dem höchsten Herrn dienen müßten, um die Erlösung zu erlangen. Ausgehend von dem speziellen Lehrstandpunkt ihrer eigenen Religionsgemeinde interpretieren die Theologen der verschiedenen Schulen dann die heiligen Schriften und gelangen durch haarspaltende Wortklaubereien und oft recht fragwürdige Auslegungskünste dazu, ihre eigenen Anschauungen im Veda oder in den Werken der Überlieferung klar ausgesprochen zu finden. Bei dem außerordentlich großen Umfang der heiligen Bücher der Inder konnte es natürlich für niemanden schwer sein, aus ihrem oft so sehr widerspruchsvollen Inhalt das herauszuholen, was er brauchte.

Vielfach müssen auch mitunter wohl ad hoc fabrizierte, mythologische Erzählungen dazu herhalten, um die Überlegenheit des einen Gottes über andere darzutun. Ein lehrreiches Beispiel für einen derartigen Meinungsstreit findet man in dem Vedânta-Werke Pancadashî (VI, 111—119), aus dem hier einiges angeführt sei.

Die Anhänger des Gottes Brahmâ meinen, daß er der Îshvara sei, weil es von ihm in einer Veda-Stelle heißt: „Prajâpati schuf die Geschöpfe", die Vishnuiten hingegen sagen: „Nur Vishnu kann der Îshvara sein, weil der Weltschöpfer Brahmâ aus einer Lotusblume geboren wurde, die aus dem Nabel Vishnus emporblühte". Die Shivaiten hinwiederum behaupten, Shiva sei der höchste Gott und nicht Vishnu, da der letztere nicht imstande gewesen sei, die Füße des alldurchdringenden Shiva zu finden.[1]) Die Anhänger des Ganesha sehen ihrerseits wieder in Ganesha den höchsten Weltenherrn, denn Shiva habe jenen angebetet, bevor er die drei Städte (S. 133) habe überwinden können, dadurch aber sei der Vorrang Ganeshas erwiesen.

Wenn die Theologen der einen Schule auch nur ihrem eigenen Gott die Stellung des Îshvara einräumen, so leugnen sie damit doch nicht, daß die anderen Götter in ihrer Art auch mächtige Wesen

---

[1]) Nach einer shivaitischen Sage stritten einst Brahmâ und Vishnu darüber, wer von ihnen der größere sei. Um ihren Streit zu schlichten, nahm Shiva die Gestalt einer großen Feuersäule an und gebot Brahmâ die Spitze, Vishnu das Ende derselben zu finden. Brahmâ bestieg seinen Hansa und suchte vergeblich viele Weltalter hindurch Shiva's Haupt zu finden. Schließlich traf er auf eine Ketakî-Blume, die von Shiva's Kopf zur Erde zurückkehrte. Als er erfuhr, daß sein Ziel noch unendlich fern sei, verabredete er mit der Blume, sie solle ihm beschreiben, wie es auf Shiva's Haupt aussehe und ihm als Zeuge dienen dafür, daß er dort gewesen sei Dann trat er zu Shiva und erzählte ihm, er habe seine Aufgabe erfüllt. Der große Gott aber erkannte, daß Brahmâ eine Lüge redete und sprach den Fluch aus, daß Brahmâ in Indien keine Tempel haben und daß die Ketakî-Blume im shivaitischen Gottesdienst keine Verwendung finden solle, was beides bis zum heutigen Tage der Fall ist. Vishnu hingegen, der versucht hatte, als Eber in die Unterwelt einzudringen und dort Shiva's Füße zu finden, gab sein Unternehmen schließlich als erfolglos auf, verehrte Shiva und bezeugte seine Unendlichkeit. (L. M. Natesa Sastri, „Hindu Feasts, Fasts and Ceremonies", Madras 1903, S. 62f. Emil Ernst Strobal, „Bhâskararâya's Shivanâmakalpalatâlavâla", Göttinger Diss., Leipzig 1900, S. 22)

seien, sie stellen sie nur eben als mit dem Ishvara unvergleichbar und ihm in allen Stücken nachstehend hin, denn es kann nur einen Îshvara geben, nicht mehrere, so wie wohl viele Handwerker bei der Herstellung eines Wagens beschäftigt sein können, ein höchster Herr aber ihnen den Auftrag gibt und ihr Tun anordnet und regelt.

Neben der Erhebung eines Gottes über die anderen gibt es noch einen anderen Weg, um vom Polytheismus zum Monotheismus zu gelangen: die verschiedenen Götter werden für Erscheinungsformen eines und desselben Gottes erklärt. Schon im Veda finden wir derartige Versuche. So singt Dîrghatamas von dem unbekannten höchsten Wesen (Rig-Veda 1, 164, 46):

„Man nennt es Indra, Varuna und Mitra,
Agni, den schönbeschwingten Himmelsvogel;
Vielfach benennen was nur eins die Dichter;
Man nennt es Agni, Yama, Mâtarishvâ."[1]

Später finden wir dieselbe Tendenz in dem Bestreben, möglichst viele Götter oder Heroen als Inkarnationen und Manifestationen einer Gottheit zu betrachten und in dem, was man früher als besondere Götterpersönlichkeit ansah, nur bestimmte Seiten oder Offenbarungsweisen einer Gottheit zu erblicken. Ihren Höhepunkt erreichen diese Vereinheitlichungsbestrebungen in der Lehre von der Trimûrti, der Dreieinigkeit des höchsten Wesens als Brahmâ (Schöpfer), Vishnu (Erhalter) und Shiva (Zerstörer). Diese Lehre findet verschiedenartige Auslegungen. Die Vishnuiten lehren, Vishnu habe diese drei Gestalten angenommen, um den Weltprozeß durchzuführen, während die Shivaiten wieder glauben, Shiva offenbare sich in diesen drei Erscheinungsformen. Philosophischer ist aber zweifellos eine Auslegung, wie sie Indiens größter Dichter Kâlidâsa in seinem Kumâra-sambhava (7, 44) gegeben hat:

„Die eine Gestalt war dreifach gespalten,
Der erste und letzte war jeder der drei,
Bald Shiva vor Vishnu,
Bald Vishnu vor Shiva,
Bald Brahmâ vor beiden,
Bald vor ihm die zwei."

---

[1]) Deussen, Allg. Gesch. der Philosophie, I, 1, S. 118.

Häufig findet sich auch die Erklärung, der über allen Einzelwesen stehende, qualitätslose Gott offenbare sich mit Hilfe der drei Gunas (S. 227) in drei Gestaltungen, um entsprechend den individuellen Neigungen der Gläubigen verehrt werden zu können; in seinem Sattva-Aspekt sei er Vishnu, in seinem Rajas-Aspekt Brahmâ und in seinem Tamas-Aspekt Shiva. Einer Zweieinigkeit statt einer Trinität der Gottheit begegnen wir in anderen Schriften. Dort wird versucht, die beiden größten Religionsparteien der Hindus dadurch zu versöhnen, daß Vishnu (Hari) und Shiva (Hara) für einen Gott (Hari-Hara) erklärt werden. Des öfteren machen Dichter den Versuch, diese Einheit von Vishnu, dem freudevollen Herrn des Lebens, und von Shiva, dem düsteren Gott des Todes, in farbenreichen Bildern zu verherrlichen, und zu schildern, wie sie beide, angetan mit den Attributen ihrer Würde, ein Wesen bilden. So singt der Bengale Kâshidâs: „Die eine Hälfte des Leibes ist bedeckt mit Asche, die andere mit süßduftendem Moschus, vom Haupte hängen auf der einen Seite wirre Flechten herab, auf der anderen wohlgepflegte Locken, auf der einen züngelt eine Schlange, auf der anderen glänzt ein herrliches Diadem . . . Blumengirlanden schmücken den Hals zur Hälfte, zur Hälfte ein Kranz von Menschenschädeln. Auf der Brust strahlt zur Hälfte das göttliche Shrîvatsa-Zeichen, zur Hälfte das dunkelblaue Mal des Kâlakûta-Giftes. Ein Teil des Leibes duftet nach Sandelöl, der andere riecht nach dem Staub der Leichenstätten."

Die genauere Bekanntschaft mit anderen Religionen hatte zur Folge, daß der Synkretismus auch auf die Götter anderer Glaubensformen ausgedehnt wurde. So lehrte Kabîr: „Die Stadt des Hara ist im Osten, die Alîs im Westen; prüft euer Herz, denn dort sind sie beide, Râma und Karîm", und Râm Mohan Rai und seine Nachfolger verkündeten die Identität des höchsten Gottes der Hindus, Juden, Christen, Mohammedaner und Parsen.

Daß nicht nur die Götter der verschiedenen Sekten, sondern auch Göttinnen, wie die Muttergöttin Durgâ (Târâ) in diesen Gedankengang hereingezogen wurden, beweist der folgende Hymnus des bengalischen Dichters Râma Dulâla (gestorben 1851); in ihm preist er die Göttin als das eine höchste Wesen, das von allen Menschen unter verschiedenen Namen angerufen wird.

O, ich weiß, ich weiß es, Mutter,
Bist der Zaubereien kundig
Und erscheinst uns vielgestaltig,
Und du hörst auf viele Namen,
Wie man dich auch rufen möge.
Pharâ nennt man dich in Birma,
Gott, so nennen dich die Franken,
Allah dich die Muselmanen,
Und die Shâktas sagen Shakti.
Bei den Shaivas bist du Shiva,
Bei den Sauras bist du Sonne.
Râdhikâ sagt der Bairâgi
Und Ganesh der Gânapatya.
Herr der Schätze bei den Geistern,
Bei den Künstlern Vishvakarmâ,
Heißest Badar du bei denen,
Welche Fluß und Meer befahren.
Râm Dulâl spricht: alle diese
Vielen Namen sind kein Wunder,
Denn indem das Einzig-Eine
Wir als Vielheit nur erkannten,
Ist der Sinn uns worden sündig
Und die Wahrheit uns verborgen.

Das Verhältnis des einen persönlichen Gottes zur Welt und zu den Einzelwesen wird von den indischen Denkern verschieden aufgefaßt. Auch diejenigen, die den entschiedensten Theismus vertreten und deshalb einen schroffen Unterschied aufstellen zwischen dem allmächtigen Gott auf der einen Seite und der leblosen, untätigen Materie und den geistigen, aber an sich ohnmächtigen Seelen auf der anderen Seite, lehren nirgends, wie das Judentum und die von ihm hergeleiteten Religionen, daß Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen habe. Der Stoff und die Einzelseelen gelten vielmehr als gesonderte Entitäten, die aber durchaus heteronom und ganz und gar dem Willen des höchsten Gottes unterworfen sind. Gott ist ihnen daher nicht ein eigentlicher Weltschöpfer, sondern nur der Weltregierer, der den sich ständig wiederholenden Weltprozeß in Gang setzt. Ein

Motiv, welches Gott dazu veranlaßt, das Weltgeschehen vor sich gehen zu lassen, sei es ein egoistischer Zweck oder ein Zwang, kann nicht angenommen werden, weil dies seiner All-Vollkommenheit oder seiner Allmacht widersprechen würde, es bleibt daher nur übrig zu glauben, Gott schaffe und zerstöre die Welt nur zum Spiel, „so wie in der Welt ein Freudigerregter im Überschwang der Lust tanzt und singt, ohne ein bestimmtes Ziel zu verfolgen".[1]) Das absichtslose Spiel des Höchsten ist für viele indische Theologen die Ursache des Weltprozesses; von anderen wird hingegen gelehrt, Gott handele aus gnädiger Gesinnung, um nämlich den zahllosen seit Ewigkeit existierenden Seelen die Möglichkeit zu geben, durch den Weltprozeß sich zu läutern und die Erlösung zu erlangen.[2]) Bei dieser Betrachtungsweise bleibt dann freilich die Frage, weshalb der allmächtige Gott so viele Seelen in Unwissenheit und Leid umherirren lasse, ungelöst, denn man muß entweder den Seelen alle Verantwortlichkeit für ihr Tun, oder Gott seine Allmacht absprechen, was beides dem religiösen Bewußtsein in gleicher Weise widerspricht.

Wenn Gott auch nach der Anschauung mancher Systeme von der Materie und den Seelen absolut verschieden ist, so thront er doch nicht in der Ferne über ihnen, sondern ist mit ihnen dauernd und unlöslich aufs engste verbunden; als allgegenwärtiger innerer Lenker (Antaryâmî) durchdringt er alles Seiende und ist der höchste Herr über alles, „ohne den nicht einmal ein Grashalm sich regen kann".

Diese starke Betonung der Abhängigkeit der Welt von Gott nähert den Theismus dem Theopanismus. Denn wenn die individuellen Seelen sowohl als die Materie von Gott abhängig sind, so daß es einer immerwährenden Einwirkung desselben bedarf, damit sie existieren, dann ist, mit Eduard von Hartmann zu reden: „das Dasein der Kreatur nur das zur Erscheinungkommen, die nach außen gewandte Seite der stetigen schöpferischen Tätigkeit Gottes. Hiermit ist aber schon ausgesprochen, daß das Dasein oder die Existenz der Kreatur nicht die Erscheinung oder Außenseite einer indivi-

---

[1]) Madhva im Kommentar zu Brahma-Sûtra II, 1, 33 f.

[2]) So spätere Kommentatoren aus der Schule Madhva's; vergl. auch für den Shaiva-Siddhânta, Schomerus, a. a. O., S. 151 f.

duellen Subsistenz oder Substanz ist, d. h., daß die Kreatur als solche wohl Dasein, aber keine Substanz hat, sondern daß das Subsistierende in ihr nur noch die göttliche Aktion ist, welche sich in ihrem Dasein manifestiert. Indem so die recht verstandene Kreatur sich als göttlich gesetzte Erscheinung enthüllt, zeigt sich, daß jeder tiefer gefaßte Theismus in Pantheismus umschlägt".[1])

Diese Worte finden in Indien ihre vollste Bestätigung. Hier haben nie Anschauungen einen Boden gefunden, welche die Welt als eine von Gott geschaffene Maschine ansehen, die, einmal in Betrieb gesetzt, allein weitergehe, Theorien, welche höchstens annehmen, daß Gott hie und da in den Weltprozeß eingreife, um seinen Gläubigen eine Gnade zu erweisen. In Indien wird der Îshvara fast durchgängig in ein enges Verhältnis zu der Welt gesetzt, in so hohem Maße, daß selbst dort, wo die Existenz einer Vielheit der Substanzen neben Gott behauptet wird, dieser Pluralismus doch wieder in einen Monismus des Geschehens, das von dem allein autonomen Gott ausgeht, aufgehoben wird.

Intensiver noch als in den pluralistischen Systemen wird die Abhängigkeit der Welt von Gott betont von denjenigen Lehren, welche im Îshvara nicht nur die bewirkende und die begleitende Ursache der Welt sehen, sondern welche in ihm auch die materielle Ursache der Welt erblicken.

Der Gedanke, die Welt und alles, was auf ihr ist, für im innersten Kern gleichen Wesens mit der Gottheit zu erklären, ist in Indien sehr alt. Bereits im Veda finden wir die ersten derartigen Spekulationen. In einem berühmten Hymnus des Rig-Veda wird gelehrt, daß die ganze Welt aus einem Urwesen, dem tausendköpfigen, tausendäugigen Purusha, entstanden sei und daß seine einzelnen Glieder sich zu den verschiedenen Naturwesen entfaltet hätten, so heißt es:

„Zum Brâhmana ist da sein Mund geworden,
Die Arme zum Râjanya sind gemacht,
Der Vaishya aus den Schenkeln, aus den Füßen
Der Shûdra damals ward hervorgebracht.

---

[1]) Eduard von Hartmann, Philosophie des Unbewußten, 3. Auflage, S. 706 (vergl. 11. Aufl., Bd. II, S. 193 ff., 362).

Aus seinen Manas ist der Mond geworden,
Das Auge ist als Sonne jetzt zu sehn,
Aus seinem Mund entstand Indra und Agni,
Vâyu, der Wind, aus seines Odems Wehn."[1])

Wenn die ganze Welt aber auch aus dem Purusha geworden ist, so ist er selbst doch nicht ganz in sie aufgegangen. Die Gesamtheit aller Wesen macht nur ein Viertel von ihm aus, während der größte Teil von ihm allem Werden und Vergehen entrückt ist:

„So groß ist diese, seine Majestät,
Doch ist er größer noch als sie erhoben;
Ein Viertel von ihm alle Wesen sind,
Drei Viertel von ihm sind unsterblich droben."[2])

In den Kosmogonien der Brâhmanas und Upanishads begegnen wir dann oft metaphysischen Untersuchungen, die das Hervorgehen der ganzen vielheitlichen Welt aus der einen Gottheit zu zeigen sich bemühen. So heißt es in der Chândogya-Upanishad (6, 2—3):

„Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites. Zwar sagen einige, nichtseiend sei dieses am Anfang gewesen, eines nur und ohne zweites; aus diesem Nichtseienden sei das Seiende geboren. Aber wie könnte es wohl, o Teurer, also sein? Wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende geboren werden? Seiend also vielmehr, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites.

Dasselbe beabsichtigte: ‚Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen'; da schuf es die Glut. Diese Glut beabsichtigte: ‚Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen'; da schuf sie die Wasser... Diese Wasser beabsichtigten: ‚Wir wollen vieles sein, wollen uns fortpflanzen'; da schufen sie die Nahrung...

Jene Gottheit beabsichtigte: ‚Wohlan, ich will in diese drei Gottheiten (Glut, Wasser, Nahrung) mit diesem lebenden Selbste (der individuellen Seele) eingehen und auseinanderbreiten Namen und Gestalten; jede einzelne von ihnen aber will ich dreifach machen'. Da ging jene Gottheit in diese drei Gottheiten mit diesem lebenden

---

1) Rig-Veda 10, 90, Vers 12f. (Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 157).
2) ib. Vers 3.

Selbste ein und breitete auseinander Namen und Gestalten; jede einzelne von ihnen aber machte sie dreifach."[1])

Hier wird also dargelegt, wie das Urwesen, das Seiende, die Glut aus sich hervorgehen läßt, aus der dann Wasser und Nahrung entstand. In die so hervorgebrachten Urelemente, die ihrem Wesen nach ja nur Umwandlungen von ihm selbst sind, geht der Urgeist dann als individuelle Seele noch besonders ein, macht jedes Element dreifach, d. h. versetzt es mit Zutaten der beiden anderen und breitet Namen und Gestalten auseinander.

Derartige Stellen in den heiligen Schriften bilden die Grundlage für die Lehren derjenigen Philosophen, die eine Entfaltung Gottes zur Welt annehmen. Gott ist dann materielle und bewirkende Ursache des Universums, Gegenstand und Lenker des Weltprozesses. Das ganze Weltgeschehen ist gleichsam ein ewiges Spiel Gottes mit sich selbst, das seit anfangloser Zeit und in alle Ewigkeit sich fortsetzt, und bei dem er doch immer als Persönlichkeit in seinem Wesen unberührt und hocherhaben über allem bleibt.

Die Hauptschwierigkeit für diese Systeme besteht darin, zu erklären, in welcher Beziehung die Einheit Gottes zu der Vielheit der Erscheinungen der Welt stehe. Die einen nehmen an, Gott habe sich zur Welt entfaltet, indem er einzelne seiner Attribute teilweise unerkennbar, die anderen, indem er die von jeher in ihm potentiell vorhandenen Unterschiede offenbar gemacht habe. Manche stellen die Theorie auf, die ganze Weltausbreitung sei veranlaßt durch eine Gott innewohnende, ihm ewig koexistente Kraft (Shakti), die er aus sich heraussetzt und die ihn, wenn sie sich manifestiert, gleichsam spaltet. Nach der Anschauung anderer ist diese Kraft nichts Reales, sondern nur eine Illusion (Mâyâ), durch welche Gott wie ein Hypnotiseur Lebendes und Lebloses zur Erscheinung bringt, das in Wahrheit nicht vorhanden ist.

Alle diese Lehren stellen in ihrer Gesamtheit eine Skala von Denkmöglichkeiten dar, die von dem Monismus des Geschehens, wie ihn der rechtverstandene Theismus lehrt, hinüberführen zu dem akosmistischen Monismus, wo ein unpersönliches Absolutes als alleinige Realität anerkannt wird, und die vielheitliche Welt sich zu bloßem Schein verflüchtigt. Eines aber haben sie alle gemeinsam: sie gehen

[1]) Deussen, Sechzig Upanishads, S. 160f.

von der Anschauung aus, daß ein bestimmter Gott, sei es nun Vishnu oder Shiva oder wer sonst, das letzthin Absolute, das Brahma sei, und behalten dadurch bis zuletzt einen sektarischen Zug, mag diese Tendenz auch bei ihren rein philosophischen Erörterungen mehr in den Hintergrund treten.

Den Europäer, der gewohnt ist, entweder an einen persönlichen Gott zu glauben, der die Welt von außen regiert, oder, wie Spinoza, Gott in der Natur aufgehen zu lassen, hat es von jeher merkwürdig angemutet, daß die Hindus die gleichzeitige Transzendenz und Immanenz Gottes behaupten. Der Inder sieht darin aber keinen Widerspruch. Er vermag es, Gott das eine Mal als ein mit einem übernatürlichen Leibe angetanes persönliches Wesen vorzustellen, das in unbefleckter Reinheit im Himmel thront und dessen Gnade er durch fromme Verehrung zu erreichen sucht, und dann wieder von einem anderen Standpunkt aus als die Weltsubstanz und die Kraft, die alles innerlich durchwaltet. Theismus und Theopanismus sind für den Hindu keine Gegensätze, die einander ausschließen, sondern nur verschiedene Versuche, in das für den begrenzten Verstand des Menschen unerfaßbare Wesen Gottes einzudringen. Daß dem tatsächlich so ist, das beweist nicht nur das Vorhandensein so zahlreicher philosophischer Systeme, die beides zu vereinigen streben, sondern auch die große und allgemeine Beliebtheit religiöser Werke, welche beides in gleicher Weise lehren. Das gilt zum Beispiel von der berühmten Bhagavadgîtâ. In dieser tritt Krishna, d. h. der höchste Gott Vishnu, in Person auf und verkündet seine Heilslehre. Dieser Gott ist der unvergängliche, allwissende und allmächtige Herr der Welt, der denen, die an ihn glauben und ihn treuergeben verehren, in Gnaden zur Erlösung verhilft. Dem frommen Arjuna erscheint er in leuchtender, überirdischer Gestalt, mit vielen Augen und Mündern, mit Diadem, Keule und Diskus in den Händen, herrlich angetan mit himmlischen Kränzen und Kleidern und duftend von köstlichen Wohlgerüchen. Von diesem Gott, der so seinem Verehrer gegenständlich vor Augen tritt, heißt es andererseits wieder:

„Ungeteilt in allen Wesen,
Gleich als wäre drin verteilt er,
Ihr Erhalter, ihr Zerstörer,
Ihr Erzeuger, ewig weilt er“ (13, 16),

von ihm wird gesagt, daß das All an ihn gereiht sei wie die Perlen an eine Perlenschnur.

Das Vorhandensein dieser Gegensätze hat man philologisch dadurch zu erklären versucht, daß angenommen wurde, die Bhagavadgîtâ sei ursprünglich ein theistisches Lehrgedicht gewesen und später theopanistisch überarbeitet worden. Unerklärt bleibt dabei aber immer, daß die Inder selbst die Bhagavadgîtâ stets als ein einheitliches Geistesprodukt aufgefaßt haben, unerklärt, daß sie bis auf den heutigen Tag in ihr das Werk sehen, in welchem ihre Anschauungen über das Wesen der Gottheit ihren schönsten und vollkommensten Ausdruck gefunden haben. Der Fehler, der nur zu leicht von europäischen Beurteilern der religiösen Anschauungen orientalischer Völker gemacht wird, ist der, daß überall die Begriffe des westlichen Denkens zum Maßstab genommen werden und daß man versucht, nach ihnen alles zu verstehen. Die Völker des Ostens haben eine andere geistige Verfassung wie wir, ihre metaphysischen Vorstellungen schöpfen sie unmittelbar aus den Tiefen ihres religiösen Bewußtseins und geben ihnen Ausdruck in der Form, wie sie ihnen entgegentraten, ohne sich durch rein verstandesmäßige Erwägungen beirren zu lassen. Sie erkennen daher die Berechtigung einander logisch widersprechender Anschauungen auch dort an, wo wir mit kalter Reflexion uns für die eine Vorstellung entschließen und die andere dann als falsch beiseite schieben. Nur die Anerkennung der Tatsachen bietet uns einen Schlüssel für das Verständnis des indischen Geistes, der uns, wenn wir vom einseitig europäischen Standpunkt ausgehen, dauernd verschlossen bleiben wird.

3. DER AKOSMISMUS

Im Gegensatz zu den Anhängern der monotheistischen Schulen, welche in einem mehr oder weniger persönlich aufgefaßten Gott die höchste Realität erblicken, betrachten die Anhänger Shankaras das Absolute als etwas rein Unpersönliches; sie bezeichnen es daher nicht mit einem Gottesnamen, wie Vishnu, Shiva, Durgâ usw., sondern rein neutral, als das Brahma. Als oberstes und letztes Weltprinzip, von dem alles abgeleitet ist, ist das Brahma für Worte und Gedanken

unerreichbar. Es läßt sich nur negativ bestimmen als etwas, auf das alle Begriffe und Beziehungen des Denkens keine Anwendung finden, als erhaben über Raum und Zeit usw. Als das Absolute, das allem zugrunde liegt, ist es das, was nicht bewiesen werden kann, sondern was die Grundlage aller Beweise ist. Das einzig unmittelbar Gegebene aber ist das eigene Selbst, denn niemand kann sprechen „ich bin nicht". „Wenn man sagt ‚ich bin es, der jetzt das gegenwärtige Sein erkennt, ich bin es, der das vergangene und vorvergangene erkannte, und ich, der das zukünftige und überkünftige erkennen wird', so liegt in diesen Worten, daß, wenn auch das Objekt der Erkenntnis sich ändert, der Erkennende, weil er in Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart ist, nicht sich ändert; denn sein Wesen ist ewige Gegenwart; daher, wenn auch der Leib zu Asche wird, kein Vergang des Selbstes ist, weil sein Wesen die Gegenwart ist; ja es ist sogar nicht einmal denkbar, daß sein Wesen etwas anderes als dieses wäre."[1])

Das wahre Selbst aller Wesen ist daher das Absolute und jede Seele ist ihrem Kern nach der ewige alleine Geist. Die wahre Natur desselben läßt sich nicht logisch erörtern, sondern nur unmittelbar erleben. Das Zustandekommen derartiger Erlebnisse wird nun aber dadurch gehindert, daß jedes Individuum sich als ein durch Raum und Zeit begrenztes Einzelwesen inmitten einer Kette von Ursachen und Wirkungen vorfindet, umgeben von Objekten, die es außerhalb von sich wahrnimmt. Wie ist das zu erklären? Die ganze Welt der Vielheit kann, so lehrt Shankara, nicht denselben Wirklichkeitswert wie dieses Unmittelbare besitzen. Sie kann im Verhältnis zu ihm nur eine bedingte Realität haben, sie ist im Verhältnis zu ihm nur Schein, nur trügerische Illusion, welche die wahrzunehmen glauben, welche das wahre Selbst nicht zu erkennen vermögen. Warum diese Mâyâ da ist, woher sie stammt, das läßt sich nicht bestimmen; daß sie aber nicht wirklich ist, das ergibt sich für den Wissenden daraus, daß sie aufhebbar ist. Durch vollständige Konzentrierung des Denkens auf sich selbst und durch die in der Versenkung vollzogene Loslösung von der Außenwelt vermag der Weise den täuschenden Trug zu durchbrechen und alles, was störend das

---

[1]) Shankara zu Brahma-Sûtra II, 3, 7 (Deussen's Übersetzung, S. 389).

Selbst verhüllte, von ihm fernzuhalten. Wenn er dann so von der Mâyâ frei geworden ist, dann erkennt er sich selbst als das Brahma, dann erlebt er sich selbst als das Unendliche, Ewige, All-eine.

Nur wenigen Sterblichen ist es freilich vergönnt, eine solche hohe Stufe der Erkenntnis zu erreichen, und auch diese bleibt immer nur für den Menschen auf die seltenen Augenblicke größter geistiger Versenkung beschränkt, während sonst in der übrigen Zeit die Vielheit ihre Macht ausübt. Um diesen Zwiespalt zu erklären, lehrt der Vedânta, daß das durch die Veden erlernbare und in der Meditation erfahrbare Wissen von dem unterschiedslosen Einen eine höhere Wissenschaft sei, eine Überphilosophie, die jenseits aller philosophischen Erörterungen steht, und in der alle anderen Lehren in ihrer höchsten Spitze zusammenfallen. Verschieden von diesem Wissen ist das niedere Wissen aller Systeme, die mit mehr oder weniger Geschick, aber alle doch letzthin unzulänglich, die Erscheinungswelt zu erklären suchen. Alle Unternehmungen, das Wesen der Welt zu deuten, haben nach dem Vedânta gleicherweise ihre Berechtigung, sind aber, da sie nur den Bereich der Mâyâ umfassen, nur „ein niederes Wissen" und deshalb, verglichen mit dem höheren Wissen, gleicherweise falsch. Ihr Wert bestimmt sich danach, ob und wie weit sie es vermögen, einem umfassenden Verständnis der uns umgebenden Erscheinungswelt den Weg zu bahnen und ihre Anhänger für die höhere Erkenntnis reif zu machen. Nichts vermag aber den Weltprozeß so gut zu erklären wie die Annahme eines die Welt der Mâyâ lenkenden, ihr Entstehen und ihren Untergang verursachenden Gottes, der alles durchwaltet, in allem gegenwärtig ist, denn nur auf diese Weise ist es ja möglich, zu begründen, warum die Mâyâ gerade so und nicht anders wirkt. Nichts vermag aber auch den Geist des gewöhnlichen Menschen in so hohem Maße über die Sinnenwelt zu erheben als die Einstellung der Gedanken auf einen persönlichen Gott, mit dem der Fromme in ein möglichst nahes Verhältnis zu kommen, mit dem er schließlich ganz eins zu werden trachtet. Deshalb steht der Vedânta, auf dem Standpunkt des niederen Wissens, durchaus auf dem Boden der im vorigen Abschnitt behandelten monotheistischen Anschauung. Er lehrt, daß das Absolute, sowie es sich im Nebelflor der Mâyâ als die unendliche Zahl der individuellen Seelen

darstellt, auch als höchster alldurchdringender Weltenherr sich manifestiert. Der Ishvara ist für die Vedântîs keineswegs, wie es nach europäischen Darstellungen des Vedânta-Systems leicht den Anschein haben könnte, lediglich eine Personifikation des Brahma, die künstlich erfunden wurde, um das metaphysische Bedürfnis jener zu befriedigen, die eine philosophische Wahrheit nicht zu erfassen vermögen. Er ist vielmehr für den Vedântî in genau derselben Weise real, wie die ganze Welt und alle Einzelseelen real sind. Er unterscheidet sich von beiden hingegen dadurch, daß er alle periodischen Weltschöpfungen und Weltzerstörungen überdauert, daß er vom Karma und vom Leid ewig frei und daß er allwissend ist, d. h. sich mit dem Selbst aller Wesen als eines weiß. Daß ein solcher Gott in Demut zu verehren ist, steht außer Frage; es ist daher ein Irrtum, Shankara und seine Anhänger als Verächter der Bhakti zu bezeichnen; auf der Stufe des niederen Wissens ist der persönliche Gott für sie genau ebenso eine reale Größe wie für die Anhänger Râmânujas oder Madhvas. Der wesentliche Unterschied zwischen ihm und jenen Lehrern besteht nicht darin, daß der Vedânta die Existenz eines persönlichen Gottes geleugnet, geschweige denn die Liebe zu ihm verworfen hat, sondern darin, daß er in diesen Anschauungen noch nicht das Höchste, Endgültige sieht, sondern nur ein „niederes Wissen", das schrittweise zum höheren hinleitet, um schließlich in diesem aufgehoben zu werden. Diese Anschauung ermöglicht es dem Vedânta, sich über alle die streitenden Parteien zu stellen, welche bald den einen, bald den anderen Gott als den Îshvara bezeichnen. Deshalb heißt es z. B. in der Pancadashî (6, 206ff.):

„Hiranyagarbha, Virât, Brahmâ, Vishnu, Shiva, Rudra, Agni, Ganesha, Bhairava, Mairâla, Marika, Yakshas und Râkshasas, Brahmanen, Kshatriyas, Vaishyas, Shûdras, Kühe, Pferde und Gazellen, Vögel, Feigen- und Mangobäume, Gerste, Reis, Gras, Wasser, Steine, Erde, Holz, Äxte, Spaten u. a. — alle sind Îshvara und geben insgesamt, wenn sie verehrt werden, entsprechenden Lohn."

Damit wird die Theorie aufgestellt, daß der eine Îshvara unter den mannigfachsten Formen verehrt werden kann, daß demnach alle die verschiedenen Götter, alle die mannigfachen Objekte des religiösen Denkens, die in Indien angebetet werden, alle gleicherweise als Îshvara zu gelten haben, daß sie gewissermaßen nur ver-

schiedene Seiten des einen, über das menschliche Vorstellungsvermögen hinausgehenden göttlichen Wesens repräsentieren. Da somit der Kultus aller Gottheiten gleicherweise berechtigt ist, ist jeder Streit über den Vorrang des einen oder des anderen Gottes nutzlos, um so mehr, da ja durch derartige Erörterungen praktisch doch nichts erreicht wird. Der Vedântî wird sich um so mehr von ihnen fernhalten, als er ja weiß, daß der Îshvara selbst auch nur zum Bannkreis der Mâyâ gehört. Vom Standpunkte des höchsten Wissens ist daher der Glaube an einen Gott und die ihm gewidmete Verehrung nur ein Hilfsgebilde von provisorischem Wert, eine letzten Endes unrichtige Vorstellung, die aber für die Erlangung der wahren Erkenntnis nützlich, ja unentbehrlich ist. Der Glaube an einen persönlichen Gott ist somit ein förderlicher Irrtum, der nur auf der niederen Stufe gilt und auf der höheren von selbst fortfällt. Er ist aber für die, welche noch dem Truge der Mâyâ unterworfen sind, von unersetzlichem Wert und von richtunggebender Bedeutung. Ein Mann, der einen glänzenden Edelstein zu erlangen sucht, und in dem Glauben, den Edelstein selbst zu sehen, auf ein in seiner Nähe von diesem reflektiertes Licht zugeht, kommt von dort aus, sobald er seinen Irrtum eingesehen, zu dem richtigen Edelstein selbst, den er schwerlich gefunden haben würde, wenn er nicht durch einen förderlichen Irrtum auf die richtige Spur gelenkt worden wäre. So muß auch der Mensch sich zunächst an Vorstellungen halten, die er später vielleicht als falsch erkennt, die aber für den Augenblick für ihn wertvolle Wahrheiten bergen. Nur wenigen ist es gegeben, die höchste Weisheit sogleich zu erkennen, die meisten können sie nur schrittweise im Verlaufe vieler Existenzen erreichen. Die einzelnen Etappen, die zur vollkommenen Erkenntnis führen, stellt sich der Vedântî in der Weise vor, daß der Schüler zunächst einen bestimmten persönlichen Gott — welcher auch immer es sei — zum Gegenstand seiner dauernden inbrünstigen Liebe und Verehrung macht. Die beständige Meditation über ihn, der in seiner makellosen Reinheit als das Ideal alles Guten vorzustellen ist, läßt den Gläubigen sich so sehr in die göttliche Wesenheit versenken, daß seine Abneigung gegen allen weltlichen Tand zunimmt, und die sündigen Begierden, die bisher den Weg zum Heil versperrten, dahin fallen. Die unaufhörliche Beschäftigung mit dem geliebten Gotte,

den der Verehrer in attributhafter, herrlicher Gestalt vor sich zu sehen glaubt, die grenzenlose Hingabe an ihn, die das ganze Leben und Denken einzig in seinen Dienst stellt, bringt jedes Gefühl der Trennung zum Schwinden. Noch hier auf Erden, oder in einer Himmelswelt, in die er als Lohn für seine Frömmigkeit eingeht, erkennt der Gläubige dann, daß er in Wahrheit eins ist mit Gott. Er findet Gott in sich selber wieder, so wie einer, der eine kostbare Kette überall suchte, schließlich gewahr wird, daß sie bereits an seinem Halse hängt. Dann schwindet der Weltenschein, der ihm eine Zweiheit von Verehrer und Verehrtem vorgaukelte, dann wird Gott schließlich aller persönlichen Attribute entkleidet, und der Weise weiß sich selbst als das ewig-selige zweiheitlose Absolute.

Für den Wissenden ist jeder Unterschied von Gott und Einzelseele dahin geschwunden, für ihn ist fortan jede Gottesverehrung hinfällig. Für den aber, der diesen Standpunkt noch nicht erreicht hat, bleibt der Glaube an einen dem Verehrer gegenüberstehenden Gott eine notwendige Vorbedingung zur Erlangung der höheren Erkenntnis, mag derselbe auch, sobald diese erreicht ist, als irrig erkannt werden.

Hat der Vedânta im Hinblick darauf, daß er den Theismus als inzitive Fiktion bestehen läßt, eine gewisse Ähnlichkeit mit den Lehren europäischer Philosophen, die zu praktischen Zwecken theoretisch-unrichtige Vorstellungen zu regulativen Prinzipien erhoben,[1]) — so ist die von ihm vertretene und in die Tat umgesetzte Lehre von der doppelten Wahrheit ihrem Gehalt nach doch wesentlich von europäischen Lehren verschieden. In Europa wäre eine so glühende Liebe zu einem Gott, den der Verehrer als identisch mit sich selbst erkennt, wie sie uns in indischen Schriften häufig entgegentritt, kaum möglich; hier würde jemand, der sich zu einem akosmistischen Theopanismus bekennt, kaum in der Lage sein, zu

---

[1]) Man vergleiche hierüber namentlich H. Vaihinger „Die Philosophie des Als-Ob“ (Berlin 1911) und die dort gegebenen Nachweise. Auch August Comte's „Religion de l'Humanité“ mit ihrem Kult des fiktiven „grand être“ zum Zweck der Erzeugung angemessener konkreter Gefühle, kann hier genannt werden. (A. Comte „Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle“, nouvelle édition par P.-F. Pécaut, Paris 1909, Garnier Frères, namentlich S. 173 ff.)

praktischem Behuf einen als gegenständlich vorgestellten Gott so inbrünstig zu verehren. Im Abendlande würde vielmehr ein Mensch, der die beiden einander so entgegengesetzten Ansichten der „niederen" und „höheren" Erkenntnis in sich vereinigt, dem von ihm als im höchsten Sinne unreal erkannten Îshvara nur eine sehr temperierte Anbetung weihen können. Nicht so in Indien. Hier werden die uns so unüberbrückbar erscheinenden Gegensätze von Personalismus und Impersonalismus in der Gottesidee gar nicht als solche empfunden. Das zeigt uns die Tatsache, daß dem Hauptvertreter der akosmistischen Einheitslehre, dem großen Shankara, selbst eine große Reihen von von glühender Gottesliebe erfüllten Hymnen auf Vishnu, Shiva, Durgâ u. a. zugeschrieben werden. Das lehrt uns vor allem aber auch das Verhalten der heutigen Vedântîs selbst. Der schon erwähnte Heilige Râmakrishna z. B. wurde, wie er selbst berichtet, in oft über Stunden sich ausdehnender Vertiefung seiner Identität mit dem Brahma unmittelbar inne; im täglichen Leben fuhr er indessen trotzdem fort, eine persönliche Gottheit, und zwar je nach seiner Stimmung, Durgâ, oder Krishna, oder Râma, oder Shiva, oder Jesus demütig zu verehren. Diesen offenbaren Widerspruch in seiner Handlungsweise erklärte er einem ihn deswegen befragenden Asketen ganz im Sinne der Vedânta-Lehre in der Weise, daß er sagte: „Im Absoluten bin ich nicht, noch bist du, noch ist (ein persönlicher) Gott, denn es ist jenseits von Wort und Gedanke. Solange aber noch etwas außer mir besteht, habe ich das Brahma als etwas außerhalb von mir Befindliches innerhalb der Grenzen des Verstandes zu verehren."[1])

Auch hier tritt uns also wieder das für den indischen Geist so charakteristische Phänomen entgegen, daß zwei an sich ganz verschiedenartige Glaubensformen nebeneinander hergehen, ohne miteinander in Konflikt zu geraten.

---

[1]) Max Müller, „Râmakrishna, his Life and Sayings", p. 48. Man vergleiche, was Sister Niveditâ (Margaret E. Noble) in „The Master as I saw him" (Calcutta, Udbodhan Office 1910), p. 158 ff. von Svâmi Vivekânanda erzählt.

III

DIE RELIGIÖSE LITERATUR

Vorbemerkung

Das religiöse Denken der Hindus findet seinen hervorragendsten Ausdruck in ihrer Literatur. Sie ist ihnen die Quelle aller ihrer metaphysischen, ethischen und sozialen Anschauungen, Vorschriften und Gebräuche; sie ist uns das bedeutendste Hilfsmittel zum Eindringen in das Wesen des indischen Geistes.

Das gesamte Schrifttum der Hindus zerfällt nach indischer Anschauung in drei große Gruppen:

1. in die in Sanskrit abgefaßten Werke der heiligen Offenbarung. Diese existieren nach dem Glauben der Hindus seit Ewigkeit und in Ewigkeit, sind übermenschlichen Ursprungs und durch die Vermittlung der heiligen Seher der Vorzeit der Welt bekannt geworden.

2. in die ebenfalls in Sanskrit abgefaßten Schriften der heiligen Überlieferung. Diese beruhen hinsichtlich der in ihnen verkündeten Lehren auf dem Veda und enthalten deshalb auch ewige Wahrheiten, sind selbst aber Menschenwerk und haben deshalb nicht die gleiche maßgebende Geltung wie die Offenbarungsschriften.

3. in die ganze übrige Literatur in Sanskrit oder den Volkssprachen, soweit sie sich mit Fragen, die irgendwie auf den „Dharma" Bezug haben, befaßt. Diese Literatur-Gattung hat keine allgemein anerkannte religiöse Geltung, mögen auch einzelne der ihr zugehörigen Werke bei bestimmten Personen oder Sekten in höchstem Ansehen stehen.

Über die Zuteilung der einzelnen Werke zu den verschiedenen Gruppen bestehen vielfach Streitigkeiten. Freilich darüber, daß der ganze Veda heilige Offenbarung sei, herrscht Einstimmigkeit, hingegen werden manche der sonst allgemein als religiöse Autorität angesehenen Schriften der heiligen Überlieferung von bestimmten Sekten nicht als solche anerkannt; die Epen gelten z. B. dem Ârya-Samâj nicht als bindende Tradition und andere Schriften wieder werden in bestimmten Kreisen so hoch geschätzt, daß sie dem Veda geradezu gleichgestellt werden, z. B. die Tantras bei den Shâktas. Hinsichtlich der Wertung der Werke der dritten Kategorie besteht unter den verschiedenen Religionsgemeinschaften vielfach vollständiger Zwiespalt. Über diese Verhältnisse wird weiter unten noch einiges zu sagen sein. Vorläufig mögen diese Andeutungen genügen, um darzutun, daß die hier gegebene Einteilung nur eine ungefähr gültige ist, im einzelnen aber von den verschiedenen sektarischen Standpunkten aus Korrekturen vorgenommen werden müssen.

A. DIE HEILIGE OFFENBARUNG

Die ewige göttliche Offenbarung ist der Veda. Das Wort Veda bedeutet Wissen, d. h. das heilige Wissen, welches die Rishis dank ihrer übernatürlichen Fähigkeiten erschaut haben. Der Veda ist nicht ein Buch wie der Korân, noch ein Kanon heiliger Schriften wie die Bibel, sondern eine ganze Literatur, die zu verschiedenen, von der Gegenwart um Jahrtausende zurückliegenden Zeiten, nach und nach verfaßt und von einer Priestergeneration der anderen mündlich übermittelt wurde. Seines Alters, als auch seines heiligen Inhalts wegen, fand der Veda in ganz Indien von jeher eine nur selten bestrittene Anerkennung und gilt auch heute noch als die Sammlung aller göttlichen Weisheit. Der Zeitraum, welchem er entstammt, läßt sich nur vermutungsweise bestimmen. Im allgemeinen nimmt man heute an, daß der Veda im großen und ganzen um 500 v. Chr. abgeschlossen war. Über das Alter, bis in welches die vedische Tradition zurückreicht, sind die Ansichten getrennt. Während Max Müller noch etwa das Jahr 1500 v. Chr. als den

Beginn der vedischen Epoche ansah, haben neuerdings der Bonner Indologe Hermann Jacobi und unabhängig von ihm der bekannte indische Politiker Bâl Gangâdhar Tilak auf Grund astronomischer Daten nachzuweisen gesucht, daß ihm ein viel höheres Alter zugesprochen werden muß. Jacobi z. B. ist der Ansicht, daß „die Anfänge der Kulturperiode, als deren reifes, vielleicht sogar spätes Erzeugnis die Lieder des Rigveda auf uns gekommen sind", bis um 4500 v. Chr. heraufreichen.

Die gesamte vedische Literatur ist in Sanskrit verfaßt, in einer sehr reichen, ausgebildeten und schwierigen Sprache, welche die Mutter der modernen indischen Sprachen und die älteste unter ihren indogermanischen Schwestersprachen ist. Seinem Wesen nach ganz und gar ein religiöses Werk, soll der Veda Priestern als Richtschnur für alle gottesdienstlichen Verrichtungen dienen; er trägt deshalb den Stempel priesterlicher Redaktion, doch birgt er in der gewaltigen Fülle seines Inhaltes neben religiösen Liedern und Sprüchen, neben ausführlichen Beschreibungen eines komplizierten Rituals und abstrakten Spekulationen der Opfermystiker viele schöne Gedichte priesterlicher Sänger, Volkslieder und eine Menge von Überlieferungen, die uns ein lebensvolles Bild der Sitten des indischen Volkes in den ältesten Zeiten seiner Geschichte gewinnen lassen.

1. DIE VIER SANHITÂS DES VEDA

Der Veda zerfällt in vier Sanhitâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen, die unter dem Namen Rigveda, Sâmaveda, Yajurveda und Atharvaveda bekannt sind. Der Rigveda besteht aus Preisliedern, die bei den Opfern von einem bestimmten Priester, dem Hotâ oder Rufer, rezitiert wurden, um die Götter zum Opferschmause einzuladen. Der Sâmaveda enthält die Gesänge, mit denen der Udgâtâ oder Sänger die Zubereitung und Darbringung des Opfers begleitete. Der Yajurveda bietet dem Adhvaryu oder Opferverrichter die Gebete und Sprüche, welche er bei der Vollziehung der heiligen Handlung zu murmeln hat. Der vierte Veda endlich, der Atharvaveda, enthält Zaubersprüche. Mit ihm sollte der Brahmâ oder Oberpriester, der auch die übrigen drei Veden kennen

mußte, vertraut sein. Seine Aufgabe war es nämlich, die ganze Opferhandlung genau zu überwachen und, falls bei dieser ein Fehler vorgekommen war, der schweres Unheil hätte heraufbeschwören können, diesen durch einen Spruch zu berichtigen. Jeder dieser vier Sanhitâs schließt sich eine umfangreiche ritualistische und philosophische Literatur an, die ihrer Erklärung dienen soll.

Die Rigveda-Sanhitâ enthält 1028 Hymnen. Unter ihnen finden sich die ältesten Lieder, in welchen die arische Menschheit ihre Stimme zu den göttlichen Wesen erhob. Als die Verfasser — oder, vom indischen Standpunkt aus — als die Übermittler der Hymnen gelten die Vorfahren der großen Priestergeschlechter. Der Inhalt der meisten dieser Lieder besteht in Anrufungen und Lobpreisungen von Göttern. So beginnt der ganze Rigveda mit einem an Agni, den Gott des Feuers, gerichteten Hymnus, dessen Anfangsstrophen wie folgt lauten:

Agni, den Gott, der Opfer bringt,
Des Hauses Priester preise ich,
Den Rufer, der uns Schätze schenkt.

Agni, den Seher alter Zeit
Und neuer Zeit verherrlichen,
Die Götter führe er zu uns.

Ungefähr ein Viertel der Lieder des Rigveda ist dem Indra gewidmet. Von ihm heißt es z. B. Rigveda 10, 152:

Ein Herrscher bist du, gewaltig und hehr,
Ein Vertilger der Feinde, dem niemand gleicht.
Besiegt und erschlagen wird nimmermehr,
Wem du in Gnaden dich zugeneigt.

Ein Stammesfürst, der das Heil uns schafft,
Der den Drachen tötet, den Feind bezwingt,
Geh' uns Indra voran, ein Stier an Kraft,
Der die Furcht verscheucht und den Soma trinkt.

Den feindlichen Unhold jage hinaus
Und, Indra, des Drachen Kiefer zerbrich,
Und den Grimm, du Drachentöter, treib aus
Dem Widersacher, das bitten wir dich.

Von Gegnern, Indra, mache uns frei,
Den feindlichen Streiter treib' aus dem Land
Und wer uns bedroht und verfolgt, der sei
Ins tiefste Dunkel von dir gebannt.

Vor dem Hasse des Feindes schaffe uns Ruh',
Daß, Indra, sein Hieb uns nicht treffen mag,
Vor seinem Zorne beschirme uns du
Und lenke weit ab von uns seinen Schlag.

Die Sâmaveda-Sanhitâ enthält 1810 Verse, von denen alle, bis auf 75, auch im Rigveda vorkommen. Diese dienen als die Texte für den Gesang des Priesters; die Melodien, nach welchen sie gesungen werden, wurden durch mündlichen Unterricht erlernt.

Die Yajurveda-Sanhitâ, das Gebetbuch des Adhvaryu-Priesters, ist in den Fassungen mehrerer Schulen überliefert. Diese „Rezensionen" scheiden sich ihrer Verwandtschaft nach in zwei Gruppen, die man als die Sanhitâs des schwarzen und die Sanhitâs des weißen Yajurveda bezeichnet. Während die letzteren nur die Opfersprüche selbst enthalten, bringen die Sanhitâs des schwarzen Yajurveda zugleich mit diesen auch eine Darstellung der bei den Opfern zu vollziehenden Riten.

Den ersten drei Veden an Alter und Ansehen nachstehend ist der Atharvaveda. Die Atharvaveda-Sanhitâ enthält 731 Hymnen, die verwendet werden, um „Dämonen zu besänftigen, Freunde zu segnen und Feinden zu fluchen". In einem großen Liede an Varuna, den Gott des Eides, wird dieser aufgefordert, den Lügner zu bestrafen, indem er ihn mit Wassersucht behaftet. Ich lasse das Lied (4, 16) hier folgen:

Er, der Wesen großer Lenker,
Alle sieht er aus der Nähe,
Glaubst verstohlen du zu wandeln,
Nichts ist, was der Gott nicht sähe.

Geht ein Wesen oder steht es,
Mag sich's im Versteck verbergen,
Mag es wanken oder flieht es,

Wenn zusammensitzend heimlich
Zwei beraten mögen, König
Varuna als dritter sieht es.

Varuna, dem König, eigen
Sind die Erde und der Himmel,
Bis wo ihre Grenzen schwinden,
Sein Leib sind die Ozeane,
Aber auch in jedem kleinen
Wasser ist der Gott zu finden.

Eilst du in die fernsten Fernen,
Wirst du dennoch von dem König
Varuna befreit nicht werden,
Von dem Himmel niedersteigend,
Sehen tausendäugig seine
Späher alles hier auf Erden.

Varuna sieht alle Dinge,
Welche zwischen Erd' und Himmel
Und darüber sind und weben.
Zählt der Menschen Blinzeln, jedem,
Wie der Spieler wirft die Würfel,
Weiß er seinen Platz zu geben.

Varuna, die sieben Schlingen,
Sieben Schlingen, die du dreifach
Öffnest, König, furchtbar dräuen.
Denn sie binden jeden Lügner,
Und nur wer die Wahrheit redet,
Darf der Freiheit sich erfreuen.

Binde ihn mit hundert Schlingen,
Nicht entgeh'n soll dir der Lügner,
Menschenwächter! wirst ihn greifen!
Nieder soll der Bauch ihm hängen,
Daß er auf der Erde sitze,
Gleich dem Fasse ohne Reifen.

Heimische und fremde Fesseln,
Göttliche und Menschenschlingen,
Fesseln, die den Leib umwinden,
Schlingen, welche kreuzweis binden.

Alle diese . . .[1])
Sohn des . . .[1]) Sohn der . . .[1]),
Alle sollen fesseln dich,
Alle sie beschwöre ich.

2. DIE BRÂHMANAS UND UPANISHADEN

An die vedischen Sanhitâs schließt sich eine Gruppe von umfänglichen Abhandlungen zur Erklärung des Opferrituals an, die sogenannten „Brâhmanas", die von Oldenberg „nach den hier allein möglichen, ganz ungewissen Schätzungen" um die Zeit von 1000 v. Chr. angesetzt werden.[2]) Die Brâhmanas, deren es eine ganze Anzahl gibt, — das berühmteste ist das von Eggeling übersetzte „Brâhmana der hundert Pfade" (Shatapatha-Brâhmana) — beschreiben die einzelnen Opfer, geben genaue Einzelvorschriften über die dabei zu verrichtenden Riten und suchen diese spekulativ zu deuten und durch Erklärungen und Legenden zu begründen. Die große Brâhmana-Literatur bildet eine Fundgrube für den, der die früheren Perioden der indischen Religionsgeschichte zu erforschen sucht. Vom ästhetischen Standpunkte aus ist sie insofern keine erfreuliche Lektüre, weil sie trotz mancher Perlen, die man in ihr findet, ebenso trocken wie langweilig ist.

Das gerade Gegenteil hiervon ist der Fall bei den spekulativ-philosophischen Werken, die den Brâhmanas folgen, bei den Âranyakas und Upanishaden. Die Âranyakas enthalten die mystischen Betrachtungen der Waldeinsiedler über das Opfer und das ihm zugrunde liegende heilige Wort (Brahma), das als Urgrund alles Seins gedacht wird. Die in diese Werke eingebetteten oder ihnen

---

[1]) Hier wird der Name eingeschaltet.

[2]) Oldenberg, „Die Weltanschauung der Brâhmanatexte", Göttingen 1919, S. 2.

angehängten Upanishaden (Geheimlehren) aber befassen sich mit der Beziehung dieses höchsten Prinzips zu dem inneren Selbst (Âtmâ), das den eigentlichen, über den Wechsel erhabenen Kern aller Wesen ausmacht.

Die Zahl der Upanishaden ist sehr groß, da bis in die jüngste Zeit hinein neue verfaßt worden sind, die ebenso wie die alten behaupten, einem bestimmten Veda anzugehören und von heiligen Sehern erschaut worden zu sein. Der Inhalt dieser teils sehr umfangreichen, teils kurzen, teils ganz in Prosa, teils in Versen und teils in einer Mischung beider abgefaßten Texte ist ein sehr verschiedenartiger. Neben etymologischen und symbolischen Spielereien, neben Schöpfungsgeschichten, naturphilosophischen Theorien und Zauberriten finden wir philosophische Lehren von einer Tiefe, wie sie in der mystischen Literatur aller Völker nur selten in gleicher Erhabenheit verkündet wurden.

Zwei Begriffe sind es, mit denen es die Upanishaden zu tun haben. Der eine Begriff ist das Brahma, die magische Kraft, die allem Existierenden zugrunde liegt, das Ewigeine, aus dem der Veda und die Welt mit allem, was in ihnen ist, hervorging, das Absolute, von dem es heißt:

„Wie der Faden aus der Spinne fließt,
Wie die Pflanze aus dem Boden sprießt,
Wie das Haar uns aus dem Haupte dringt,
So dem Ewigen das All entspringt."

(Mundaka-Upanishad 1, 1, 7.)

Die andere Potenz, dem die Denker der Upanishaden ihre Spekulationen zuwenden, ist der Âtmâ, das Selbst, der Geist, der in allen Wesen wohnt und von der Vergänglichkeit des Leibes, von Geburt und Tod nicht betroffen wird. Von ihm heißt es:

„Der Geist wird nicht geboren und er stirbt nicht,
Er stammt von keinem und zu keinem strebt er,
Er ist unwandelbar und unvergänglich,
Und tötet man den Körper, dennoch lebt er."

(Kâthaka-Upanishad 2, 18.)

Dieser Âtmâ, im Herzen „kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn, oder Senfkorn, oder Hirsekörn oder eines Hirsekorns Kern",

ist wesenseins mit dem Brahma, ist damit „größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten". (Chândogya-Upanishad 3, 14, 3.)

So fanden die Weisen der Upanishaden die Kraft, die alles Lebende erhält, wieder in dem Selbst eines jeden Wesens. Diese Erkenntnis ist, so lehren sie, nicht jedem erreichbar und nicht durch Schriftgelehrsamkeit oder Untersuchung der Sinnenwelt zu erlangen; sie erschließt sich nur dem, der für sie bestimmt ist, der sich ganz in sein Inneres versenkt und alle äußeren Einflüsse aus seinem Denken verbannt:

„Nach außen öffnete der Herr das Tor den Sinnen,
Drum wendet man den Blick nach außen, nicht nach innen.
Dem Weisen nur gelang's, das Inn're zu ergründen,
Mit umgewandtem Aug' das Ewige zu finden."
(Kâthaka-Upanishad 4, 1.)

Der, dem die Wesenseinheit des Âtmâ mit dem Brahma aufging, hat damit gleichsam den Schlüssel für die Erkenntnis von allem, was ist, gewonnen: „Das Selbst fürwahr muß man sehen, hören, überdenken und sich vergegenwärtigen, wer das Selbst gesehen, gehört, überdacht und verstanden hat, der hat dieses alles begriffen." (Brihadâranyaka - Upanishad 4, 5, 6.) Diese Geheimlehre findet ihren schönsten Ausdruck in dem berühmten großen Worte „tat tvam asi" („das bist du"), das in einer Reihe von Gleichnissen erörtert wird. Ich gebe als Beispiel Chândogya-Upanishad 6, 12:

„Der Weise Uddâlaka Âruni sagt zu seinem Schüler Shvetaketu: ‚Bringe mir eine Frucht von dem Feigenbaume dort!' ‚Hier ist sie, Ehrwürdiger.' ‚Spalte sie!' ‚Sie ist gespalten, Ehrwürdiger.' ‚Was siehst du darin?' ‚Diese ganz kleinen Kerne, Ehrwürdiger.' ‚Spalte doch einen davon.' ‚Er ist gespalten, Ehrwürdiger.' ‚Was siehst du darin?' ‚Gar nichts, Ehrwürdiger.' Er sagte zu ihm: ‚Die feine Substanz, mein Lieber, die du nicht wahrnimmst, durch eben diese feine Substanz, mein Lieber, steht der so große Feigenbaum da. Glaube es, mein Lieber: das, was diese feine Substanz ist, aus der besteht dieses Weltall, das ist das Wirkliche, das ist der Âtmâ, das bist du, Shvetaketu.'"

Der, welcher die Erkenntnis über die wahre Natur des Selbstes erlangt, wird dadurch alles Leides ledig; die Werke seiner früheren Existenzen sind vernichtet, für ihn gibt es keine Wiedergeburt mehr:

„Jeder Zweifel lösend sich entfaltet
Und der Knoten um das Herz sich spaltet
Und die Werke dem in nichts zergehen,
Der das Höchst' und Tiefste hat gesehen."
(Mundaka-Upanishad 2, 2, 8.)

Damit hat für ihn der qualvolle Sansâra ein Ende, und er hat teil an der Seligkeit des Weltgeistes:

„Wie die Ströme, die ins Weltmeer fließen,
Sich von Name und Gestalt befrei'n,
Geht gestalt- und namenlos der Weise
Zu dem göttlich-höchsten Geiste ein."
(Mundaka-Upanishad 3, 2, 8.)

Ihrer räumlichen Stellung und ihrer Entstehungszeit nach bezeichnen die Upanishaden das Ende des Veda, ihrem philosophischen Gehalt nach seine Vollendung. In Indien werden sie deshalb „Vedânta" (Veda-Ende) genannt, und eben diesen Namen tragen deshalb alle metaphysischen Systeme, die behaupten, die richtige Auslegung der Upanishaden zu bieten. Da nun, wie schon hervorgehoben wurde, die Zahl der Upanishaden sehr groß ist und in ihnen die verschiedenartigsten Lehren zu Worte kommen, war es natürlich für jeden Sektenstifter leicht, seine Anschauungen mit Hilfe von Schriftstellen darzulegen, das diesen Widersprechende aber durch geeignete Interpretation in seinem Sinne auszulegen. Die ältesten Upanishaden scheinen gelehrt zu haben, daß die Weltseele (das Brahma) und die Einzelseele (der Âtmâ) gleichen Wesens sind, daß die letztere der ersteren als eine „scintilla animae divinae" entsprossen ist, ohne darum doch mit ihr identisch zu sein, und daß in der Erlösung die engste Verbindung zwischen beiden hergestellt wird, ohne daß darum doch die Einzelseele völlig ihre Individualität verliert. In späterer Zeit treten andere Tendenzen hervor, die dann auch in die älteren Texte hineingelesen wurden. Da ist dann für den einen in Wahrheit nur ein einziges Absolutes vorhanden,

der Âtmâ ist mit dem Brahma identisch und alle Vielheit ist nur Schein; für andere wieder ist das Brahma als persönlicher Gott allein frei und autonom, während die Seelen andere gleich ihm reale und von ihm durchaus verschiedene Entitäten sind, dadurch aber, daß sie von ihm abhängen und von ihm innerlich durchwaltet werden, in ihrem Sein ganz und gar an das seinige gebunden sind.

Innerhalb der gesamten vedischen Literatur sind die Upanishaden zweifellos das Bedeutendste und Wertvollste. Einiges in ihnen stellt das Tiefste dar, was Indien dem religiösen Bewußtsein der Menschheit gegeben hat. Die Upanishaden werden deshalb von gebildeten Indern auch heute noch mit derselben Ehrfurcht gelesen und (im Gegensatz zu den meisten anderen vedischen Werken) zur Grundlage ihres religiösen Glaubens gemacht wie vor Jahrtausenden. Auch in Europa haben die Upanishaden bei ihrem ersten Bekanntwerden gebührende Beachtung gefunden. Der französische Gelehrte Anquetil Duperron, der sie aus dem sogenannten „Oupnekhat", der persischen Übersetzung des Prinzen Mohammed Dârâshekoh, während der Schreckenstage der französischen Revolution ins Lateinische übertrug, erzählt in der Vorrede zu seinem Werke, wie glücklich er während dieser, an Entbehrungen so reichen Zeit durch jene Arbeit geworden sei, und Arthur Schopenhauer entrichtete ihnen einen Zoll dankbarer Verehrung, als er im zweiten Bande seiner „Parerga und Paralipomena" (§ 184) schrieb: „Wie atmet doch das Oupnekhat durchweg den heiligen Geist der Veden. Wie wird doch der, dem das Persisch-Latein dieses unvergleichlichen Buches geläufig geworden ist, von jenem Geist im Innersten ergriffen. Wie ist doch jede Zeile so voll fester, bestimmter und durchgängig zusammenstimmender Bedeutung! Und aus jeder Seite treten uns tiefe, ursprüngliche, erhabene Gedanken entgegen, während ein hoher und heiliger Ernst über dem Ganzen schwebt. Alles atmet hier indische Luft und ursprüngliches, naturverwandtes Dasein. Und, o, wie wird hier der Geist reingewaschen von allem ihm früh eingeimpften jüdischen Aberglauben und aller diesem fröhnenden Philosophie! Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist; sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein."

3. DIE BEDEUTUNG DES VEDA IM GEISTIGEN LEBEN DES HEUTIGEN INDIEN

Während die Upanishaden bis auf den heutigen Tag im geistigen Leben der Freunde der Philosophie in Indien eine Macht geblieben sind, hat der übrige Veda im Laufe der Zeit immer mehr an wirklicher Bedeutung eingebüßt.[1]) Für die ganz überwiegende Mehrzahl der Hindus war er von jeher ein Geheimnis geblieben, weil es ja nur den Angehörigen der drei oberen Kasten gestattet war, sich mit ihm zu beschäftigen. Aber auch unter den Brahmanen, Kshatriyas und Vaishyas, denen das Studium von einem der vier Veden mit den ihm zugehörigen Werken vorgeschrieben ist, ist heutzutage die Kenntnis des Veda nicht groß; mit der Abnahme der Vertrautheit mit dem Sanskrit ist sie immer geringer geworden. Wohl müssen die „Zweimalgeborenen" für die religiösen Übungen, die sie täglich zu erfüllen haben, eine Reihe von Sprüchen und Riten kennen, aber diese werden vielfach rein gedächtnismäßig gelernt, ohne daß damit ein wirkliches Wissen verbunden ist. Ein vedisches Gelehrtentum, wie in der alten Zeit, findet sich nur noch bei einer Anzahl brahmanischer Familien alten Schlages, welche die von ihren Vorfahren übernommene Tradition hochhalten. Während in Nordindien, mit Ausnahme von Benares, wo fromme Leute aus allen Landesteilen zusammentreffen, das Studium des Veda wenig verbreitet ist, finden sich in Gujarât, im Marâthenlande und im Süden noch Brahmanen, welche das Lernen und Lehren des Veda zu ihrer Lebensaufgabe gemacht haben. Diese Brahmanen sind entweder Leute, die einer weltlichen Beschäftigung nachgehen oder Asketen, die sich ganz und gar dem Studium der heiligen Bücher widmen und ihren Lebensunterhalt von den Spenden frommer Verehrer bestreiten. Während die ersteren in der Regel sich darauf beschränken, große Teile des von ihnen studierten Veda zu memorieren, geht die Kenntnis der anderen weiter. Sie üben priesterliche Funktionen aus und wissen daher über alle für die Opfer notwendigen Formeln, Gebete und Zeremonien genau Bescheid. Manche haben sich ihr ganzes Leben lang damit beschäftigt, einen bestimmten Veda aus-

---

[1]) Vergl. hierzu R. G. Bhandarkar, „The Veda in India", Indian Antiquary 3, 132 ff.

wendig zu lernen und sind so gewissermaßen zu einer wandernden Bibliothek geworden. Die Leistung einer derartigen ungeheuren Gedächtnisarbeit ist natürlich nur möglich in einem Lande, dessen soziale Verhältnisse dem einzelnen die notwendige geistige Ruhe zu gewähren vermögen; sie hat aber auch zur Voraussetzung eine durch Vererbung überkommene besondere Veranlagung. Der ganze Veda, wie er uns überliefert worden ist, ist ja Satz für Satz jahrtausendelang lediglich auf diese Weise mündlich von einem Geschlecht auf das andere übermittelt worden unter Zuhilfenahme einer sinnreich erdachten Memoriertechnik, die es ermöglichte, nicht nur jeden Satz und jedes Wort aufs genaueste einzeln, sondern auch hinsichtlich seiner Stellung innerhalb des Ganzen festzulegen.

Die Veda-Kenner, die sogenannten „Vaidikas", produzieren ihre Kenntnis vielfach bei sogenannten „Mantra-Jargaras", bei Versammlungen, die von reichen Leuten gegen Entgelt veranstaltet werden. Fromme Hindu-Fürsten begünstigen in hohem Maße an ihren Höfen die Vaidikas. Aber alldem ungeachtet wird die Zahl der strenggläubigen Brahmanen, welche nach altem Brauch die heilige Überlieferung pflegen, immer geringer. Ihr Wissen ist eben im Laufe der Zeit ein totes Wissen geworden und spielt im religiösen Glauben des Volkes keine große Rolle mehr. Heutzutage verehrt jeder orthodoxe Hindu den Veda als die heilige Offenbarungsschrift seiner Religion, aber die wenigsten kennen ihn und die meisten von denen, die ihn kennen, haben als wahre Quelle ihrer Glaubenslehre nicht den Veda selbst, sondern Werke der heiligen Überlieferung, die auf ihm beruhen sollen, in Wahrheit aber einer späteren Zeit angehören und vielfach ganz andere Anschauungen enthalten.

Diese immer steigende Entfernung vom Veda erschien vedagläubigen Leuten als Abfall vom reinen Glauben. Es fehlte daher nicht an Reformatoren, welche es unternahmen, immer aufs neue auf ihn hinzuweisen und alle Werke der späteren Überlieferung als Verfälschungen der wahren Lehre hinzustellen. So wie Luther auf die Bibel, so berief sich Dayânand Sarasvatî auf den Veda als alleinige Quelle aller geistlichen und weltlichen Erkenntnis und erklärte alles, was mit ihm seiner Meinung nach nicht harmonierte, für späteres Menschenwerk, dem keinerlei Wert beizumessen sei.

Bei der Auslegung des Veda verfuhr er nach einer eigenartigen Methode, die er sich für seine Anschauungen zurechtgemacht hatte. Da es nach ihm nur einen Gott gibt, der ohne Idole zu verehren ist, findet er diese Lehre durch den Veda bestätigt; da der Veda die Summe alles Wissens umfaßt, findet er in ihm alle die Kenntnisse bereits vor, welche die europäische Wissenschaft als das Ergebnis ihrer Forschungen in Anspruch nimmt. So sind ihm die Rishis bereits mit dem kopernikanischen Weltsystem und der chemischen Zusammensetzung der Elemente vertraut; sie kennen bereits Amerika, und Dampf und Elektrizität sind für sie nichts Neues. So wie ihm der Veda die Quelle alles Wissens ist, so ist er ihm auch die alleinige Richtschnur für die Ausführung aller religiösen Zeremonien. Dayânand suchte daher auch den Gottesdienst nach den Lehren des Veda zu reformieren. Diese seine Bestrebungen werden heutzutage verfochten von der Religionsgemeinde des „Ârya-Samâj", die an eine Viertel Million Anhänger hat. Für die große Mehrheit des indischen Volkes aber bleibt bestehen, was bereits gesagt wurde daß der Veda hochgeehrt und für rituelle Zwecke verwendet wird, daß aber seine tatsächliche Bedeutung für das religiöse Leben heutzutage ganz zurücktritt hinter den im nächsten Kapitel zu behandelnden Werken der heiligen Überlieferung.

B. DIE HEILIGE ÜBERLIEFERUNG

Als heilige Überlieferung betrachten die Hindus eine Reihe von Werken, die als die Glieder und Nebenglieder des Veda bezeichnet werden. Dieselben sind teils lehrhaften, teils erzählenden Inhalts. Der vedische Ursprung der lehrhaften wird damit begründet, daß man sie als systematische Bearbeitungen einzelner Lehrgebiete nach vedischen Grundsätzen ansieht, während von den erzählenden Werken behauptet wird, es habe früher noch einen fünften Veda, den Itihâsa-Veda (Veda der Erzählungen) gegeben, der zwar verloren gegangen sei, mit dem aber diese Werke inhaltlich übereinstimmten.

Während der Veda Wort für Wort göttlicher Herkunft ist und deshalb an ihm von keinem Lehrer oder keiner Schule etwas als falsch bezeichnet werden kann, darf an den Werken der heiligen

Überlieferung eine Kritik betreffs ihrer Echtheit und ihres Wertes geübt werden. Wir sehen daher, daß die einzelnen Sekten nicht nur mit den Texten selbst sehr frei schalten, sondern daß sie auch von ihrem verschiedenen Standpunkt aus manchen Schriften, die anderen als maßgebend gelten, jede Autorität absprechen.

1. DIE LEHRBÜCHER

Der Erklärung des Inhalts der Veden, in höherem Maße aber der Ergänzung ihres Inhalts, mit Berücksichtigung der durch veränderte Kulturzustände bedingten Verhältnisse, dienen eine Reihe von Werken, die als Sûtras (Leitfäden) und Shâstras (Lehrbücher) bezeichnet werden. Diese sind z. T. in literarischen Formen abgefaßt, die uns sehr merkwürdig anmuten. Die Leitfäden enthalten nämlich nur ganz kurze Sätze, die als Gedächtnisstütze dienen sollen, ohne einen erklärenden Kommentar aber fast unverständlich sind, und die Lehrbücher sind zum großen Teil in Versen geschrieben.

Die ältesten dieser Lehrbücher, die sogenannten Vedângas (Glieder des Veda), gehören noch zur eigentlichen vedischen Literatur, gelten aber nicht als göttliche Offenbarung, sondern nur als heilige Überlieferung. Sie befassen sich mit Phonetik, Grammatik, Etymologie, Metrik, Ritual und Astronomie. Sie wollen das Verständnis des Veda fördern und die richtige Ausführung der in ihm vorgeschriebenen Zeremonien ermöglichen. Die in den Vedângas behandelten sechs Hilfswissenschaften des Veda sind die Anfänge der verschiedenen indischen Wissenschaften, die sich späterhin von der Theologie etwas mehr frei machten, wenn sie auch dauernd mit ihr in enger Verbindung blieben.

Vier von den Vedângas haben es mit dem Veda-Text selbst zu tun. Die Lautlehre (Shikshâ) erteilt Belehrung über die richtige Betonung und Aussprache der im Veda vorkommenden Worte. Die Grammatik (Vyâkarana) befaßt sich mit der Bildung und Flexion von Worten. Die alten Vedânga-Texte dieser Wissenschaft sind ganz verdrängt worden durch die hochberühmte Sanskrit-Grammatik des Pânini (4. Jahrh. v. Chr.), die sich eines ungeheueren An-

sehens erfreut. Das Werk, das in etwas über 4000 ganz kurzen Regeln den gewaltigen Stoff in gedrängtester und dabei doch fast erschöpfender Weise behandelt, gilt als eine von Shiva selbst herrührende Offenbarung. Das durch sein Studium herbeigeführte Verständnis der Veda-Worte ermöglicht dem Schüler nach indischer Anschauung zugleich das Eindringen in das Transzendente und wird dadurch zu einer Pforte der Erlösung.

Die Etymologie (das Nirukta) gibt die Sinnerklärung schwieriger Wörter. Die Metrik (Chandas) erläutert die Versmaße.

Die Sternkunde lehrt die Berechnung der Stellung der Gestirne zum Zweck der Ausführung der heiligen Riten zu den passenden Zeitpunkten.

Der Erklärung der Vorschriften für den öffentlichen und privaten Kultus dienen Leitfäden, die sich zeitlich und inhaltlich an die Brâhmanas anschließen. Die Shrauta-Sûtras lehren die Gebräuche bei den großen Opfern des öffentlichen Kultus. Die Shulva-Sûtras geben die geometrischen Regeln an, welche bei der Ausmessung des Opferplatzes und beim Bau des Altars zu beachten sind. Die Grihya-Sûtras beschäftigen sich mit umfangreichen Zeremonien, welche das ganze Leben des frommen Inders vom ersten bis zum letzten Atemzuge begleiten. Die Dharma-Sûtras legen das göttliche und weltliche Recht dar und setzen die Pflichten der verschiedenen Kasten und Lebensstadien auseinander.

Das in den Vedângas enthaltene Wissen wurde später durch eine Reihe von Werken ergänzt und erweitert. Für das tägliche Leben eines jeden Hindus sind bis auf den heutigen Tag von größter Bedeutung die zahlreichen Dharma-Shâstras, die Lehrbücher des Rechts, von denen das des Manu das berühmteste ist. Diese Werke stellen einen Kanon der brahmanischen Kasten- und Rechtsordnung auf, enthalten außerdem aber auch Angaben über die Weltschöpfung, über Seelenwanderung und Erlösung, über Dinge also, die man kaum in einem eigentlichen Gesetzbuche vermuten sollte. Oldenberg charakterisiert das Gesetzbuch des Manu folgendermaßen:

„Das Gesetzbuch spricht von allem, von Großem und Kleinem, es liegt in der Natur des Inders, jeden Schritt, den er tut, als fester, lehrbarer Norm unterworfen zu empfinden. So wird vorgeschrie-

ben, wie man nach Wohlstand trachten und durch Fehlschläge sich nicht entmutigen lassen soll. Wie man auf Ernährung und Kleidung Sorgfalt zu verwenden hat. Was für Weihungen bei der Geburt eines Kindes und für den heranwachsenden Jüngling vollzogen werden müssen. Welche Teile der Hand den verschiedenen Gottheiten heilig sind, und welche Rolle diese Einteilung beim Reinigungsritus des Wasserschlürfens spielt. Für Kriegskunst, für auswärtige Politik werden Regeln gegeben. Reich ausgeführte Bilder werden gezeichnet vom Leben des Brahmanen - Schülers, der in Ehrfurcht vor seinem Lehrer den Veda lernt, und vom Dasein des Waldeinsiedlers oder des bettelnden Asketen, der nicht nach Tod und nicht nach Leben begehrt und gleichmütig den Augenblick erwartet, der ihm das Verschwimmen im Allwesen bringen wird. Das sind nicht Ordnungen, die den Stempel eines bestimmten Stammes oder Staates tragen, denen der Erdgeruch enger Scholle, auf der sie erwachsen sind, anhaftet, sondern es ist die Schilderung einer Kultur, die das ganze Arier-Land beherrscht oder zu beherrschen beansprucht, soweit das heilige Tier, die schwarze Antilope, schweift."[1])

Wenn die Lehren der Dharma-Shâstras ihrem Wesen nach auch mehr die idealen Konstruktionen und Forderungen priesterlicher Theoretiker gewesen, denn aus der Praxis hervorgegangen sein mögen, so sind sie doch bis auf den heutigen Tag noch für das Leben des Volkes eine gewisse Richtschnur und regeln auch heute noch indirekt das Verhalten von Millionen Menschen.

Zur heiligen Überlieferung gehören fernerhin noch die Grundtexte der philosophen Systeme, von denen weiter unten gesprochen werden wird.

Als Shâstras gelten schließlich noch die autoritativen Lehrbücher der vier Upavedas (Nebenwissenschaften), nämlich der Medizin (Âyurveda), der Kriegswissenschaft (Dhanurveda), der Lehre von Musik und Tanz (Gandharvaveda) und der praktischen Lebenskunst (Arthashâstra), zu welch letzterer auch die verschiedenen Künste und Fertigkeiten gerechnet werden.

---

[1]) H. Oldenberg, Die Literatur des alten Indien, S. 179 f.

Unter den erzählenden Werken der heiligen Überlieferung steht obenan das Riesenepos Mahâbhârata. Das wird am Anfang dieses Buches selbst ausgesprochen: „Wie die Butter unter allen Arten saurer Milch, wie der Brahmane unter den Ariern, wie die Âranyakas unter den Vedas, wie der Unsterblichkeitstrank unter den Arzneien, der Ozean unter allen Gewässern, und die Kuh unter den Vierfüßlern am besten ist, so ist von allen Erzählungswerken das Mahâbhârata das beste."[1])

Das Mahâbhârata („Die Erzählung von dem großen [Kampf] der Bhâratas") ist ein episches Gedicht, das vermöge einer ungeheueren Fülle von Episoden und didaktischen Einschüben die gewaltige Zahl von hunderttausend Doppelversen aufweist. Als sein Verfasser gilt den Indern der Weise Vyâsa (s. S. 97); die europäische Wissenschaft sieht in ihm jedoch nicht das einheitliche Werk eines Verfassers, sondern eine Sammlung der verschiedenartigsten Dichtungen, Götter- und Heldensagen, religiösen und ethischen Abhandlungen, von welchen manche bis in die vedische Zeit heraufreichen, während andere wieder ganz späten Ursprungs sind. Als die Periode, in welcher die hauptsächlichsten Stücke, wie sie heute vorliegen, entstanden sind, wird die Zeit zwischen dem 4. Jahrhundert vor und dem 4. Jahrhundert n. Chr. angesehen. Im 4. Jahrhundert n. Chr. scheint das Mahâbhârata im wesentlichen schon seinen gegenwärtigen Umfang, Inhalt und Charakter besessen zu haben, doch sind auch späterhin noch Einschübe zu verzeichnen.

Das ganze Epos zerfällt in 18 Bücher sehr verschiedenen Umfangs; zu diesen kommt noch als eine Art Anhang der sogenannte „Harivansha" hinzu, ein 16000 Doppelverse umfassendes Werk, welches die Geschichte Krishnas behandelt.

Die Rahmenhandlung des Mahâbhârata läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

In Hastinâpura (56 Meilen nordöstlich von Delhi) lebten in Bhâratavarsha, dem Reiche, über welches der Weltbeherrscher Bharata (s. S. 93) regiert hatte, zwei Brüder: Pandu, der fünf Söhne,

---

[1]) M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur I, S. 271.

die „Pândavas“, hatte (Yudhishthira, Arjuna, Bhîma, Nakula und Sahadeva) und Dhritarâshtra, der 100 Söhne zeugte, die „Kurus“ oder „Kauravas“, von denen Duryodhana der bedeutendste war. Da Dhritarâshtra blind war, übte zuerst Pandu die Leitung des Staates aus, als er aber starb, übernahm Dhritarâshtra selbst die Regierung. An seinem Hofe wuchsen die fünf Pândavas auf und zeichneten sich in so hohem Maße aus, daß der blinde König den ältesten von ihnen, Yudhishthira, zu seinem Nachfolger ernennen wollte. Dies erzürnte seinen eigenen Sohn Duryodhana, der sich dadurch zurückgesetzt fühlte. Er setzte es daher bei seinem Vater durch, daß die Pândavas nach einer anderen Stadt des Landes gesandt wurden. Hier versuchte er sich ihrer durch einen ruchlosen Anschlag zu entledigen. Den Pândavas gelang es jedoch, in den Wald zu entfliehen. Nach vielen Abenteuern kamen sie schließlich in das Land der Pancâlas, wo gerade der König Drupada die feierliche Gattenwahl seiner Tochter Draupadî veranstaltete. Im Wettkampf mit anderen Fürsten gelang es Arjuna, mit einem gewaltigen Bogen, den sonst niemand zu spannen vermochte, ins Ziel zu treffen und dadurch die Hand der Königstochter zu erringen. Einer alten Familiensitte gemäß teilte er sich jedoch mit seinen Brüdern in den Besitz der Draupadî und alle lebten einträchtig zusammen in Indraprastha (Delhi). Hier herrschten sie gemeinsam über die Hälfte des Reiches des Dhritarâshtra, die ihnen dieser um des lieben Friedens willen abgetreten hatte.

Duryodhana, über diese Entwicklung der Dinge verbittert, suchte die Pândavas aufs neue zu vertreiben. Dieser Plan gelang ihm auch; im Würfelspiel besiegte er Yudhishthira, der nun die Verpflichtung auf sich nehmen mußte, zusammen mit seinen Brüdern und ihrer gemeinsamen Gattin zwölf Jahre in der Wildnis zu verbringen und dann noch ein Jahr lang unerkannt zu leben. Nach Ablauf dieser Zeit sollte er dann in die Heimat zurückkehren und sein Reich wieder erlangen. Die Pândavas zogen vertragsgemäß in den Kâmyaka-Wald, wo sie sich 12 Jahre lang aufhielten. Als diese Zeit verstrichen war, begaben sie sich verkleidet an den Hof des Königs Virâta, wo sie in untergeordneter Stellung ihren Lebensunterhalt erwarben. Als die Zeit ihrer Verbannung sich dem Ende näherte, geschah es, daß die Kauravas gegen den König Virâta

zu Felde zogen und ihm seine Herden raubten. Da griffen die Pândavas in den Kampf ein, besiegten die Feinde und gaben sich Virâta zu erkennen. Ein Gesandter wurde nach Hastinâpura geschickt, der ihre Wiedereinsetzung in die früheren Rechte fordern sollte. Da die Kauravas sich hierauf nicht einließen, beschlossen die Pândavas, ihr Reich mit Gewalt zurückzuerobern. Sie sammelten ein gewaltiges Heer und fanden zahlreiche hervorragende Verbündete, vor allem Krishna, den König der Yâdavas, eine Inkarnation des Gottes Vishnu. Auf dem heiligen Kuru-Felde in der Gegend des heutigen Delhi kam es zu einem fürchterlichen Kampfe, der 18 Tage lang tobte und mit der Niederlage und der völligen Vernichtung der Kauravas endete. In der Nacht nach dem letzten Schlachttage gelang es jedoch noch einem der wenigen überlebenden Krieger der Kauravas unter den Pândavas ein großes Blutbad anzurichten, dem nur die fünf Pândavas selbst und Krishna entgingen. Nach einem großen Totenopfer versöhnten sich dann die Pândavas mit Dhritarâshtra; Yudhishthira übernahm die Königsherrschaft und brachte ein großes Roßopfer dar, wodurch er sich von seinen Sünden reinigte und formell als Weltbeherrscher erwies. Der alte Dhritarâshtra lebte noch fünfzehn Jahre in bestem Einvernehmen mit den Pândavas, zog sich dann aber als Einsiedler in den Wald zurück und kam bei einem Waldbrand ums Leben. 36 Jahre nach der großen Schlacht ereilte die Pândavas eine andere Trauerbotschaft; sie erfuhren den tragischen Tod ihres großen Freundes und Bundesgenossen Krishna. Selbst des Lebens überdrüssig, beschlossen sie daraufhin, ihre letzte Reise anzutreten. Mit Draupadî wanderten sie zum Götterberge Meru, starben auf dieser Pilgerfahrt und gingen in den Himmel ein. In Hastinâpura aber herrschte lange und glücklich Arjunas Enkel Parîkshit, bis er durch einen Schlangenbiß sein Leben verlor. Nach seinem Tode übernahm sein Sohn Janamejaya die Regierung und brachte ein großes Schlangenopfer dar, bei welchem das von Vyâsa verfaßte Gedicht vom Kampfe der Bhâratas vorgetragen wurde, das bis zum heutigen Tage im Gedächtnis der Menschen lebt und allen, die es hören, irdischen und überirdischen Lohn verheißt.

Die hier in kürzester Form skizzierte Rahmenhandlung macht nur etwa die Hälfte des Inhalts des ganzen Epos aus, der verblei-

bende Rest besteht aus zahllosen erzählenden und belehrenden Einschüben, die zu der eigentlichen Handlung vielfach in recht losem Zusammenhange stehen. Die didaktischen Partien befassen sich mit den verschiedenartigsten Dingen; im 12. Buch z. B. hält der zu Tode verwundete Held Bhîshma lange Vorträge über Recht und Philosophie im Umfange von an 20000 Versen. Von den lehrhaften Episoden des Mahâbhârata ist keine so berühmt geworden wie die Bhagavadgîtâ (der Gesang des Erhabenen). Dieses 700 Verse umfassende Gedicht verkündet Krishna dem Arjuna, als dieser, bevor die große Schlacht auf dem Kuru-Felde anhebt, unschlüssig Pfeil und Bogen fallen läßt, um nicht zum Mörder an den ihm trotz aller Feindschaft so nahe verwandten Kauravas zu werden.

In 18 Gesängen legt Krishna dem Helden die Weisheit über Gott und den Menschen dar, zeigt ihm, daß der Mensch seine Pflicht tun müsse, ohne Rücksicht auf seine persönlichen Gefühle, und bewegt ihn so zum Kampfe.

Wegen ihrer tiefsinnigen, religiösen Lehren und der hohen ethischen Ideale, die sie vertritt, gilt die Gîtâ den Hindus aller Sekten als eine heilige Schrift und erfreut sich bis auf den heutigen Tag allgemeiner Verehrung. Die Vertreter der mannigfaltigsten theologischen Systeme haben sie in Kommentaren erläutert und suchen ihre eigenen Anschauungen aus ihr herauszulesen bzw. in sie hineinzulegen. In Europa erregte das Werk schon bei seinem ersten Bekanntwerden große Begeisterung. Wilhelm v. Humboldt war davon so ergriffen, daß er schrieb: „Als ich dieses heilige Gedicht zum ersten Male las, war mein beständiges Gefühl dabei Dank gegen das Geschick, daß es mich hat leben lassen, dieses Werk noch kennen zu lernen."

Der wesentliche Inhalt der Bhagavadgîtâ ist folgender: Krishna belehrt Arjuna über die Verschiedenheit von Geist und Materie; während alles Irdische beständigem Wechsel unterworfen ist, ist die Seele ewig, ist aber durch ihre Taten in früheren Existenzen dazu genötigt, in irdische Leiber einzugehen:

„Dem Manne gleichend, der ein altes Kleid
Beiseite wirft, daß er ein neues wähle,
Wirft ihren alten Körper auch beiseit',
In einen neuen einzugeh'n die Seele. (2, 22.)

Die Befreiung aus dem ewigen Kreislauf der Wiedergeburten ist erreichbar durch die Läuterung von allen Begierden und Leidenschaften. Dieses Ziel kann auf zwei Wegen verwirklicht werden. Entweder dadurch, daß man sich als Asket in die Einsamkeit zurückzieht und sich einzig der frommen Meditation widmet, oder aber dadurch, daß man frei von allen selbstischen Wünschen handelt, aus reinem Pflichtbewußtsein, und ohne Rücksicht auf Freude oder Schmerz, Gelingen oder Mißlingen:

„Was du zu tun hast, tue beständig
Ohne selbst an den Dingen zu hangen.
Leidenschaftslos deine Pflichten erfüllend,
Wirst zu dem höchsten Ziel du gelangen.“ (3, 19.)

Wenn man auf einem dieser beiden Wege sich von allem irdischen Begehren losgemacht hat, dann wird dadurch der Geist frei für die immerwährende Hingabe (Bhakti) an Gott, an Vishnu, der selbst unvergänglich über alles Vergängliche herrscht, und der als die Seele der Welt die Materie und alle Einzelseelen wie Teile seines Leibes durchdringt. Die Gottesliebe aber führt aus dem Leid hin zur Erlösung, zur Vereinigung mit der Gottheit, wie es Vishnu-Krishna dem Arjuna verheißen hat in einem Vers, dessen Inhalt mit Recht als die Quintessenz der ganzen Lehren der Gîtâ angesehen wird:

„Wer stets bei seinem Tun nur meiner denkt im Leben,
Mich über alles liebt, sich ganz mir hingegeben,
Wer niemand haßt und wer an keinem Ding mag hangen,
Der wird, o Pandusohn, dereinst zu mir gelangen.“
(11, 55.)

3. DAS RÂMÂYANA

Neben dem Mahâbhârata hat von jeher ein anderes Epos auf das Denken und Dichten der Hindus hervorragenden Einfluß ausgeübt: das Râmâyana. Dieses behandelt in sieben Büchern mit insgesamt 24000 Doppelversen die uns schon bekannte Geschichte von Râma (s. S. 123), enthält aber ebenfalls zahlreiche Episoden. Als sein Verfasser gilt den Indern der Heilige Vâlmîki (oben S. 97);

die europäische Wissenschaft hat hingegen unwiderleglich dargetan, daß das Werk in seiner heutigen Gestalt nicht die Arbeit eines Mannes, sondern die vieler Generationen von Dichtern ist. Wahrscheinlich hat Vâlmîki im 4. oder 3. Jahrh. v. Chr. unter Benutzung älterer Râma-Dichtungen den etwa ein Viertel des Ganzen umfassenden Kern der Bücher 2—6 gedichtet und später sind dann zahlreiche Erweiterungen vorgenommen und die Bücher 1 und 7 hinzugefügt worden. Im 2. Jahrh. n. Chr. scheint das Râmâyana bereits seinen heutigen Umfang und Inhalt gehabt zu haben. Der spätere Ursprung des ersten und letzten Buches ergibt sich namentlich daraus, daß in ihnen Râma, der in den Gesängen 2—6 nur als ein mit wunderbarer Macht begabter Stammheros geschildert wird, in weitgehendem Maße apotheosiert und mit dem Allgott Vishnu identifiziert wird.

Ist das Mahâbhârata mit seinem ungeheuren Umfang und seinen endlosen Einschüben schon eher eine ganze Literatur denn ein einzelnes Werk, so hat das Râmâyana demgegenüber mehr den Charakter einer einheitlichen Dichtung. Mit Recht bezeichnen die Hindus es daher als das „Âdi-kâvya", das erste Kunstgedicht, und Vâlmîki als den Vorläufer aller Dichter. Dieser Umstand hat allerdings zur Folge gehabt, daß das Râmâyana in höherem Maße als ein weltliches Werk gilt als das Mahâbhârata. Bis auf den heutigen Tag hat sich das Râmâyana in dem Denken des indischen Volkes bewahrt, und wenn auch die literarische Form der Dichtung nicht immer dem europäischen Geschmack zusagt, so wird man doch in der gesamten Weltliteratur wenige Werke finden, in denen eine so hohe Gesinnung und eine solche Gemütstiefe zum Ausdruck kommt als in diesem Heldengedicht.

4. DIE PURÂNAS

Unter den Purânas („alte Erzählungen") versteht man eine Gruppe von Werken religiösen Inhalts, in denen Überlieferungen über die Geschichte der Vorzeit und über die Götterverehrung mitgeteilt werden. Nach einer alten Definition soll jedes Purâna fünf Gegenstände behandeln:

1. Sarga, „die Schöpfung" der Welt durch den höchsten Gott.

2. Pratisarga, „die Weiterschöpfung", welche auf Befehl des höchsten Gottes von anderen göttlichen und überirdischen Wesen vorgenommen wird.

3. Vansha, „die Geschlechtsfolge", d. h. die Genealogie der Götter und Rishis.

4. Manvantarâni, „die Manu-Zeiträume", d. h. die großen Perioden, über welche sich die Herrschaft eines Patriarchen erstreckt. (s. S. 232.)

5. Vanshânucarita, „die Geschichte der Geschlechter", d. h. der Königsgeschlechter, die ihren Ursprung auf die Sonne und den Mond zurückführen. (s. S. 92.)

Außer und neben diesen Dingen, die übrigens nicht in allen Purânas vollständig erörtert werden, enthalten die Purânas noch sehr viel anderes, Sagen und Legenden, wie sie auch im Mahâbhârata und Râmâyana vorkommen, Abhandlungen über die Rechte und Pflichten der Kasten, philosophische Diskussionen, Vorschriften über Feste und Zeremonien, sowie Lobeshymnen auf Götter und heilige Stätten.

Die Purânas tragen zumeist einen sektarischen Charakter, insofern, als in ihnen die Verehrung des Vishnu oder Shiva als des höchsten Gottes empfohlen wird. Die Hindus unterscheiden dementsprechend unter den Purânas drei Gruppen, nämlich solche, die dem Vishnu gewidmet sind, solche, die den Shiva als den höchsten Gott preisen und schließlich noch solche, in welchen besondere Erscheinungsformen dieser Götter (z. B. Krishna) oder andere Gottheiten (Brahmâ, Durgâ, Ganesha usw.) eine Hauptrolle spielen. Eine jede dieser drei Kategorien wird mit dem Namen eines der drei Gunas (s. S. 227) bezeichnet.

Sâttvika-Purânas (vishnuitisch) sind: das Vishnu-, Varâha-, Bhâgavata-, Garuda-, Padma- und Nârada-Purâna.

Tâmasa-Purânas (shivaitisch) sind: das Matsya-, Kûrma-, Linga-, Vâyu-, Skanda- und Agni-Purâna.

Râjasa-Purânas (gemischt) hingegen sind: das Brahma-, Brahmânda-, Brahmavaivarta-, Mârkandeya-, Vâmana- und Bhavishya-Purâna.

Neben diesen 18 Purânas gibt es noch 18 Upa-Purânas (Neben-Purânas), welche diesen jedoch an Ansehen nachstehen.

Nach der Meinung der Inder sind die 18 Purânas von Vyâsa, dem Autor des Mahâbhârata, verfaßt worden. Die europäischen Gelehrten sehen hingegen in ihnen die Erzeugnisse ganz verschiedener Personen und Zeiten. Über die chronologische Einordnung der Purânas in die indische Literaturgeschichte besteht bis jetzt keine feste Ansicht. Im Atharva-Veda (11, 7, 24) wird neben den vier Veden auch „das Purâna" aufgezählt, wobei vielleicht schon auf ein Werk ähnlichen Inhalts angespielt wird. Sicher bezeugt ist die Existenz einer Purâna genannten Literaturgattung in der sogenannten Sûtra-Literatur (s. S. 190f.): Winternitz weist darauf hin, daß ein Rechtsbuch, das Âpastambîya-Dharmasûtra, das wahrscheinlich dem 4. oder 5. Jahrh. v. Chr. angehört, nicht nur zwei Zitate aus „dem Purâna", sondern noch ein drittes Zitat aus einem „Bhavishyat-Purâna" enthält. „Zwar findet sich das letztere Zitat in dem uns unter diesem Titel erhaltenen Purâna nicht, und auch die anderen Zitate sind in unseren Purânas nicht wörtlich nachweisbar. Wohl gibt es aber ähnliche Stellen in unseren Texten, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß unsere Purânas nur Rezensionen von älteren Werken derselben Gattung sind".[1])

Für manche Purânas läßt sich ein Anhaltspunkt für die Bestimmung der Zeit, in welcher sie ihre uns heute vorliegende Gestalt erhielten, aus den in ihnen vorkommenden Königslisten und den in Form von Prophezeiungen vorgetragenen Schilderungen historischer Ereignisse gewinnen. Auf Grund derartiger Untersuchungen kommt F. E. Pargiter zu dem Schlusse: „Padma-, Brahma- und Bavishya-Purâna existierten lange vor 500 n. Chr. Aber diese Purânas scheinen zu den jüngsten zu gehören; es darf als sicher gelten, daß die Purânas nicht später sind als die ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung."[2]) Wenn hier die neuere Forschung den Purânas ein höheres Alter vindiziert, als dies früher geschah, so soll damit natürlich nicht behauptet werden, daß auch in späterer Zeit noch Veränderungen und Erweiterungen an einzelnen Purânas vorgenommen worden sind. Aufklärung über dieses

[1]) M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur I, S. 441.
[2]) JRAS. 1912, S. 248f.

Problem werden wir erst erhalten können, wenn die Purânas (von denen einige bisher nur lückenweise bekannt sind) genauer durchforscht und namentlich die vielen Zitate, welche chronologisch feststehende Werke aus ihnen bringen, verifiziert sein werden.

Neben den beiden Epen sind die Purânas heutzutage die Hauptquelle des religiösen Glaubens der Hindus, ihr Einfluß auf das Leben und Denken des Volkes ist heute wie einst ein gewaltiger. Durch Übersetzungen in die Volkssprachen ist ihr Inhalt auch in der elendesten Hütte bekannt geworden, und die beliebten Vorträge professioneller Barden haben sie den breiten Volksmassen näher gebracht, die des Lesens unkundig sind. „Diese Sänger, die Mangal Gâyaks, wie sie genannt werden, tragen ihre Übersetzungen der alten Geschichten bis zum heutigen Tage während der Winterabende in den Straßen und Dörfern Bengalens vor. Die Sänger sind im ganzen bis zu 10 oder 11 an Zahl; von ihnen figuriert einer, der Gâyen, als Leiter oder Solist, während die anderen als eine Art von begleitendem Chor dienen. Das Mangal oder die Rezitation findet statt in einem großen Saal oder unter freiem Himmel. Der Gâyen steht an einer hervorragenden Stelle, oft trägt er eine Krone auf dem Haupte und Schellen (Nûpura) an seinen Füßen. Der Chor sitzt in kauernder Stellung im Halbkreis hinter ihm. Der Gâyen beginnt eine purânische Geschichte zu erzählen, er singt die Übersetzung eines Sanskrit-Gedichtes in die Landessprache. Seinen Gesang begleitet er durch Gesten und die Nûpuras klirren bei seinen wohlgemessenen rhythmischen Bewegungen. Hie und da unterbricht er seine Rezitation durch einen selbstverfaßten Einschub moralischen oder theologischen Inhalts, der oftmals von überraschender Tiefe und Schönheit ist. Das Ganze endet mit einem Gesang, in welchen der Chor auf ein gegebenes Zeichen einfällt.“[1])

5. DIE ÂGAMAS UND TANTRAS

Zu den Schriften, welche dem Glauben und Handeln der heutigen Hindus als Richtschnur dienen, gehört ferner eine Gruppe von Werken, die als Âgamas (Überlieferungen) bezeichnet werden,

[1]) D. C. Sen, History of Bengali Language and Literature, S. 162 f.

über die bisher aber nur wenig bekannt ist. Die Ursache unserer geringen Kenntnis von diesem sehr ausgedehnten Schrifttum ist, neben anderen, die Scheu der Hindus, diese schwer verständlichen Werke, die nur wenigen Eingeweihten zugänglich sein sollen, Europäern zu erschließen. Hoffentlich werden diese Vorurteile, welche bisher die Durcharbeitung dieser Literatur so sehr erschwert haben, schwinden, damit auch diese Âgamas, die für die Religionsgeschichte des modernen Hinduismus von größter Bedeutung sind, wissenschaftlich durchforscht werden können.

Die Âgamas sind die heiligen Schriften großer religiöser Gemeinschaften, in welchen deren philosophische Lehren dargestellt und Vorschriften über das Ritual gegeben werden. Nach der Tradition soll es 108 Âgamas der Vishnuiten, 28 Âgamas der Shivaiten und 77 Âgamas der Shâktas geben. Nach einer Überlieferung soll jeder Âgama vier Dinge behandeln, nämlich

1. Jnâna, das Wissen über Gott, das zur Erlösung führt,

2. Yoga, die Konzentration des Denkorgans auf einen bestimmten Gegenstand,

3. Kriyâ, die Handlungen, welche zur Ausübung des Gottesdienstes notwendig sind, von der Grundsteinlegung des Tempels bis zur Aufstellung des Götterbildes, und

4. Caryâ, die Methoden der Verehrung.

Eine andere Quelle bezeichnet als die Gegenstände, mit welchen sich die Âgamas befassen, den höchsten Geist, Weltschöpfung und Weltuntergang, den Ursprung der Götter, die Rangordnung der lebenden Wesen, Beschreibungen von Himmel und Hölle, von Männern und Frauen und von den Kreisen (Cakra) im menschlichen Leibe, den Dharma der verschiedenen Kasten und Lebensstadien, die heiligen Sakramente (Sanskâra), die Konsekrierung von Kultobjekten, Mantras, Diagramme, geistige Übungen, Methoden der äußeren und inneren Verehrung einschließlich der Lehre von dem Pancatattva, Beschreibungen heiliger Stätten, Angaben über Gelübde, Meditationstechnik, Magie und alle Wissenschaften. Die letztgenannte Definition trifft namentlich zu auf die sogenannten Tantras („Bücher"), welche einen großen Teil der Âgama-Literatur ausmachen. In der Form von Dialogen zwischen einem Gott und seiner weiblich-gedachten Kraft (Shakti), gewöhnlich zwischen Shiva

und Durgâ, entwerfen diese Werke ausführliche Schilderungen eines komplizierten Rituals, das den Gläubigen ermöglichen soll, besondere seelische Erlebnisse an sich zu verwirklichen und dadurch übernatürliche Kräfte und schließlich die Erlösung zu erlangen. Wenn diese Bücher sich in manchen Dingen auch an die Vorschriften der vedischen Ritualliteratur halten, so sind doch viele der in ihnen empfohlenen Zeremonien ganz anderer Art. Eine große Rolle spielen in ihnen besondere Geheimriten, bei denen als Sakramente angesehen werden fünf Dinge (Panca-tattva), die mit M anfangen, nämlich Mada (Wein), Matsya (Fisch), Mânsa (Fleisch), Mudrâ (Gestikulationen, nach Avalon aber geröstete Getreidekörner) und Maithuna (Geschlechtsverkehr). Für den europäischen Leser bietet die Lektüre dieser Literatur Rätsel über Rätsel. Eben bewegte man sich noch in den höchsten Sphären philosophischer Spekulation, hörte ethische Lehren und erhielt tiefsinnige Aufschlüsse über das Wesen des Absoluten und bald darauf liest man Beschreibungen eines orgiastischen Kultus, der alle fleischlichen Begierden wachruft. Es ist, als ob alle sinnlichen Leidenschaften bei diesen tantrischen Zeremonien systematisch entfesselt werden sollen, damit der Geist durch die Übersättigung frei werde für die Versenkung in das Überirdische. Kein Wunder, daß die Tantriker diesetwegen bei vielen Hindus selbst in Verruf gekommen sind. Es wurde unterschieden zwischen Sad-Âgamas (guten Âgamas) und Asad-Âgamas (schlechten Âgamas), und manche Tantras wurden für Schriften erklärt, durch welche die Gottheit die Bösewichter habe verwirren und eine reinliche Scheidung der Guten und Schlechten habe herbeiführen wollen. Eine psychologische Untersuchung des eigentlichen Sinnes der tantrischen Riten ist bisher noch nicht versucht worden. Eine Feststellung scheint auch schwer zu sein, da ihre wahre Bedeutung immer nur wenigen bekannt war.

Über die Zeit, welcher die Âgamas entstammen, läßt sich vorläufig nichts Sicheres sagen. Daß sie jünger sind als alle anderen bisher besprochenen Literaturgruppen, wird von den Hindus, die ihnen an sich natürlich ein hohes Alter zusprechen, selbst zugegeben. Nach einem Verse des Kulârnava-Tantra sollen im ersten, goldenen Zeitalter die Veden die alleinige Richtschnur für den religiösen Wandel gewesen sein, im zweiten Yuga die Dharmashâstras, im

dritten Zeitalter die Purânas und im jetzigen bösen Kali-Yuga die Âgamas. Da die Menschen in der Gegenwart nicht fähig sind, den Veda zu verstehen, und seine Riten auszuführen, da die Lehren und Gebote der heiligen Gesetzbücher ihre Macht über die Gemüter verloren haben, und die Purânas, die die Geschichte der Vergangenheit verkünden und den Weg zur Erlösung weisen, nicht beachtet werden, sollen die Âgamas der physisch und moralisch verkommenen Menschheit neue Methoden dartun, nach welchen die Gottheit verehrt und das ewige Heil gewonnen werden kann. Diese Bemerkung zeigt, daß die Inder selbst sich des verhältnismäßig geringen Alters der Âgama-Literatur bewußt waren, wenn sie freilich auch immer noch das Bestreben haben, sie in vorchristliche Jahrhunderte hinaufzurücken, und die richtigen Tantriker in ihnen eine dem Veda an Alter und Wert gleichstehende „Shruti" erblicken.

Die ersten Anfänge der Âgama-Literatur reichen in die Entstehungszeit der vishnuitischen und shivaitischen Systeme zurück. Im Mahâbhârata (12, 351, 67f.) wird von Vishnu als dem Urheber der Lehrbücher des Pancarâtra-Wissens und von Shiva als dem Urheber des Pâshupata-Wissens gesprochen. Eine Reihe späterer, dem Atharva-Veda zugeordneter Upanishaden sektarischen Charakters gibt Kunde von den Geheimlehren dieser Richtungen, und in den Purânas begegnet man Spuren der Âgama-Literatur. In großer Zahl findet man Zitate aus Âgamas erst bei den Theologen der vishnuitischen und shivaitischen Sekten. Der Philosoph Shankara (8. Jahrh. n. Chr.), der den modernen Tantrikern als einer der ihren gilt, erwähnt sie allerdings nicht in seinem Kommentar zu den Brahmasûtren. Hingegen berufen sich auf sie die shivaitischen Theologen, und zwar sowohl die nordindischen, deren älteste Vertreter im 9. Jahrh. n. Chr. lebten, wie die des dravidischen Südens. Der vishnuitische Philosoph Madhva (13. Jahrh. n. Chr.) überschüttet uns in seinen Werken geradezu mit Aussprüchen aus Büchern, die als höchste Autoritäten angeführt werden und das Vorhandensein einer reichhaltigen derartigen Literatur beweisen. Viele der von diesen Schriftstellern angeführten Âgama-Werke machen nach den daraus gegebenen Zitaten keinen sehr alten Eindruck und auch die Verwendung eines imitiert-altertümlichen Stils kann darüber nicht hinwegtäuschen, daß wir es hier vielfach mit ziemlich

jungen Schriften zu tun haben. Mögen freilich auch die Werke, die bisher direkt oder durch Vermittlung anderer Autoren bekannt geworden sind, in der vorliegenden Form der zweiten Hälfte oder dem Ende des ersten nachchristlichen Jahrtausends angehören, so geht doch sicher vieles in ihnen auf Traditionen zurück, die bis in die ältesten vorchristlichen Zeiten des indischen Sektentums zurückreichen. So hat z. B. Shamashâstrî auf Beziehungen zwischen Versen des Atharva-Veda und der Shrî-Cakra-Zeremonie der Tantras hingewiesen.[1])

Daß die Âgamas und Tantras auf die Lebensführung und den Glauben der heutigen Hindus eine große Einwirkung ausgeübt haben, ist eine unbestreitbare Tatsache. Mit Recht sagt ein gelehrter Inder: „Der Einfluß der Âgamas oder Tantras (unter welchem Namen sie bekannter sind) auf das indische Leben ist ein sehr tiefgehender. Die lebende Religion des Hindu von heute vom Kap Komorin bis zu den entlegensten Winkeln Tibets ist im wesentlichen tantrisch. Selbst die wenigen echt vedischen Riten, die sich erhalten haben, und von denen angenommen wird, daß sie sich unmittelbar auf den Veda gründen, wie z. B. die Sandhyâ (s. S. 330), sind durch die Hinzufügung tantrischer Zeremonien verändert worden."[2])

C. DIE ÜBRIGE LITERATUR

Neben den heiligen Büchern der göttlichen Offenbarung und der Überlieferung besitzen die Hindus noch eine gewaltige Menge anderer Werke religiösen Inhalts. Diese haben menschliche Verfasser und erfreuen sich nicht der gleichen maßgebenden Geltung wie die bisher genannten Schriften, wenn auch einige von ihnen für das religiöse Leben eine größere Bedeutung erlangt haben und von ihren besonderen Verehrern als übernatürlichen Ursprungs be-

---

[1]) Indian Antiquary 35, S. 262 ff.

[2]) P. T. Srinivasa Iyengar „Outlines of Indian Philosophy", Benares & London 1909, S. 130.

trachtet werden. Die ganze Literatur, mit der wir es bisher zu tun hatten, war in Sanskrit verfaßt; die Werke, denen wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen, sind in den verschiedensten Sprachen geschrieben, in Sanskrit, in den ihm verwandten mittel- und neuindischen Dialekten und in den verschiedenen dravidischen Sprachen. Es kann unsere Aufgabe hier nicht sein, die Entwicklung dieser Literaturen geschichtlich zu verfolgen; das ist eine Arbeit, die der Literaturgeschichte obliegt, und die für die neuindischen Sprachen bisher kaum in Angriff genommen worden ist. Eine chronologisch geordnete Übersicht über das Schrifttum der hauptsächlich in Betracht kommenden Sprachen würde außerdem auch nur zu leicht zu einer trockenen Aufzählung werden und bei der ständigen Wiederholung derselben Motive eintönig wirken. Wir beschränken uns daher im folgenden darauf, an der Hand von Beispielen aus verschiedenen Sprachen und Zeiten einen kurzen Überblick über den Inhalt und das Wesen der religiösen Dichtung der Inder zu geben.

1. DER RELIGIÖSE GRUNDZUG DER WELTLICHEN LITERATUR INDIENS

Eine strenge Scheidung zwischen geistlichem und profanem Schrifttum ist in Indien kaum möglich. Entsprechend der religiösen Grundstimmung des indischen Geistes sind nahezu alle Bücher, mögen sie an sich auch recht weltliche Dinge behandeln, in dieser oder jener Weise von religiösen Ideen durchtränkt. Jedes Werk, das einen Teil der Wirklichkeit darzustellen sucht, ist wie diese selber durch tausend unsichtbare Fäden verknüpft mit den überirdischen Mächten und Kräften, die hinter dieser Welt der Erscheinung stehen, die sie beherrschen und ihr das Dasein geben. Daß auch Dichtungen, die wir als reine Unterhaltungslektüre zu betrachten geneigt sind, dem Inder als religiöse Werke gelten, zeigt z. B. die Tatsache, daß Kâlidâsas berühmtes lyrisches Gedicht „der Wolkenbote" religiös gedeutet und deshalb von den tibetischen Buddhisten in ihren Kanon aufgenommen worden ist.

Die Verbindung mit religiösen Vorstellungen kommt rein äußerlich in jedem indischen Buche schon dadurch zum Ausdruck, daß es mit der Anrufung von Göttern beginnt und schließt und sich so von Buchdeckel zu Buchdeckel göttlichem Schutze empfiehlt. „Shrî Ganeshâya namaḥ“ (Verehrung dem Ganesha) steht an der Spitze fast aller Hand- und Druckschriften, ein Segensspruch beschließt die meisten. Jede Abhandlung, jede Dichtung hebt an mit einer Strophe, in der eine Gottheit gepriesen wird, mag dies nun (entsprechend der religiösen Stellungnahme des Verfassers und dem Inhalt des Werkes) das höchste absolute Selbst, mag es Vishnu, Shiva, Kâlî oder der Liebesgott sein. Derselbe Brauch wird auch in jedem Drama beobachtet. Das berühmteste klassische Schauspiel der Hindus, die „Shakuntalâ“ des Kâlidâsa, beginnt z. B. mit dem folgenden Weihgebet:

„Wasser, das zuerst Geschaff'ne, Feuer, das zum Opfer lodert, Priester, der das Opfer bringt,
Sonn' und Mond, die Zeitenordner, Äther, der, den Schall verbreitend, tönend alle Welt durchdringt,
Erde, allen Samens Ursprung, Luft, die alle, welche leben, auf der Erde atmen ein:
Diese acht sind Shivas Leiber, möge er mit ihnen allen euch beschützend gnädig sein.“

Es schließt mit dem Segensspruch:

„Möge der Herrscher zum Wohle des Volkes regieren,
Möge Sarasvatî uns zur Gelehrsamkeit führen,
Aber mich selbst vor der Wiedergeburt behüte
Shiva, der Ewige, Kraftvolle, durch seine Güte.“

Auch inhaltlich bleibt bei den meisten Werken die nahe Verbindung mit der religiösen Vorstellungswelt gewahrt. Wissenschaftliche Schriften knüpfen an die Tradition der Weisen vergangener Tage an und suchen das Neue, was sie bieten, auf ihre Autorität zu gründen, mit ihren Aussprüchen in Einklang zu bringen, oder als die Vollendung der von ihnen gewiesenen Wege aufzuzeigen.

Wie die indischen Poetiker, z. B. Dandî in seinem Dichtungsspiegel (Kâvyâdarsha I, 14f.), betonen, sollen die poetischen Werke ihren Inhalt in erster Linie einer Erzählung aus den nationalen Epen

oder den Purânas entnehmen. Diese Regel ist bis in die Gegenwart hinein befolgt worden; bis zum heutigen Tage haben die indischen Dichter mit Vorliebe Stoffe behandelt, die jenen Überlieferungen entstammen. Schon eine flüchtige Durchsicht von George A. Griersons „Modern Vernacular Literature of Hindustan“ wird jeden davon überzeugen, und mit der Literatur der anderen indischen Völker, soweit bis jetzt etwas Genaueres über sie bekannt ist, verhält es sich ebenso. Die Geschichten des Mahâbhârata, des Râmâyana und der Purânas sind eben bis heute der nie versiegende Born, aus dem alle indischen Dichter schöpfen und der in ewiger Jugendfrische immer aufs neue Hörer und Leser erquickt und begeistert.

Neben derartigen erzählenden Werken finden wir aber noch zahlreiche rein religiösen Inhalts, die durch Hymnen auf die Götter, durch Schilderungen ihrer Taten, durch die Beschreibung des Wandels heiliger Männer und durch Verkündung ethischer Lehren den Frommen zu erheben suchen.

Auf den folgenden Seiten soll es unternommen werden, einen Einblick in diese Literatur zu geben. Der ungeheure Stoff gestattet es uns freilich nur, eine kleine Auswahl von Proben, nach ihrem Inhalt geordnet, am Leser vorüberziehen zu lassen.

2. GÖTTERHYMNEN UND MYTHOLOGISCHE ERZÄHLUNGEN

Der Gott Vishnu wird von seinen Verehrern in zahllosen Liedern und Dichtungen gefeiert. Der Philosoph Madhva schildert in einem schwungvollen Sanskrithymnus seine unermeßliche Herrlichkeit. Er fordert die Gläubigen auf, ihren Geist in die Geheimnisse seines göttlichen Leibes zu versenken und ihn als ewig umschlungen von seiner Gattin Shrî (Indirâ, Ambikâ), der Personifikation seiner göttlichen Schöpferkraft, vorzustellen.

Vâsudeva, den ich preise, thront in ew'ger Seligkeit,
Indirâs erhab'ner Gatte, der das Paradies verleiht.

Aller Götter Diademe rühren seines Schemels Rand,
Und sein Fuß glänzt wie die Sonne, wenn die Finsternis entschwand.

In Gedanken auf des Herren goldumhüllte Hüfte blickt,
Die, von Ambikâ getragen, reich mit Zierat ist geschmückt.

Seines Bauch's mit den drei Falten zu gedenken säumet nie,
Der das Weltall trägt, des schlanken, der umschlungen wird von Shrî.

Seiner Brust, drin Indirâ wohnt, sei gedacht zu jeder Frist,
Die inmitten seiner Arme endlich und unendlich ist.

Denkt an Haris Arm, der Muschel, Scheibe, Keul' und Lotus trägt,
Der das Weltall zu behüten immerfort sich tätig regt.

Seines Halses denkt, den leuchtend des Kaustubha[1]) Glanz umfließt,
Und aus dem der Strom der Veden unaufhörlich sich ergießt.

Denkt des lotusgleichen Mundes, der den Mond an Lieblichkeit
Überstrahlt, des preisenswerten, der von Daseinsqual befreit.

An das Lächeln des Govinda, an das milde Lächeln denkt,
Das des Glückes Fülle ausstrahlt und uns ew'ge Wonne schenkt.

Denkt an Râmas liebevollen Blick, der wie ein Ozean
Der Unsterblichkeit, des Lebens Leid im Tod hat abgetan.

Denkt an Vishnus Brauenrunzeln, das die Götterschar verehrt,
Das uns führt in seinen Himmel und Erlösung uns beschert.

Des Unendlichen gedenket, wenn das Ende euch wird nah'n,
Den zu preisen aller Götter Chor kein Ende finden kann.

Viele Werke ergehen sich in der Schilderung der Wohltaten, die Vishnu der Welt erwiesen, und preisen die Taten, die er in seinen verschiedenen Inkarnationen vollbrachte. Von den Avatâras Vishnus sind es besonders die als Krishna und Râma, die den Dichtern Stoff für ihre Werke gegeben haben. Das ist begreiflich, denn hier konnten sie den im höchsten Himmel thronenden Îshvara zur Erde hinabsteigen lassen und als Mensch dem Menschen nahebringen. Sie fanden ergreifende Worte des Dankes und der Hingabe für den Gott, der seiner überirdischen Herrlichkeit entsagte, um der in Sünde verlorenen Menschheit das Heil zu bringen.

[1]) Vishnu's wunderbarer Edelstein.

Die ganze Geschichte Krishnas, von seiner Geburt bis zu seinem Tode, wird in Liedern, Gedichten, Dramen und Prosawerken behandelt, nach dem Vorbild des Bhâgavata-Purâna, des großen heiligen Buches der Vaishnavas. Das zehnte Buch dieses Werkes, der sogenannte „Premsâgar“ (Ozean der Liebe), in welchem Krishnas Jugendgeschichte erzählt wird, ist in fast alle Volkssprachen übersetzt oder von Dichtern in größerer oder geringerer Abhängigkeit vom Text bearbeitet worden.

Wie das Christkind wird das Krishnaknäblein in kosenden Wiegenliedern besungen. So heißt es in dem tamulischen Nalayîram:

„Von Brahmâ kommt's — das merke fein! —
Dies allerschönste Wiegelein
Von Gold, Demant und Edelstein!
Herr, wein' dir nicht die Äuglein naß,
Trala, Trala,
Du, der die ganze Welt durchmaß,
Trala, Trala.

Der Reiter auf dem mächt'gen Stier,
Shiva, schenkt dies Gehänge hier
Mit Perlen und Granaten dir.
Herr, wein' dir nicht die Äuglein naß,
Trala, Trala,
Du, der die ganze Welt durchmaß,
Trala, Trala.

Dies Glockenspiel, holdbrustig Kind,
Dess' Füße lichte Lotus sind,
Bringt Indra selbst zum Angebind.
Herr, wein' dir nicht die Äuglein naß,
Trala, Trala,
Du, der die ganze Welt durchmaß,
Trala, Trala.

Der Meeresgott aus braus'ger Flut
Schickt Perlen und Korallen gut;
Mit Spänglein auch er karg nicht tut.

Herr, wein' dir nicht die Äuglein naß,
Trala, Trala,
Du, der die ganze Welt durchmaß,
Trala, Trala.[1]

Mit sinnlicher Glut werden die Liebesabenteuer Krishnas, des Herrn der Hirtinnen, geschildert, namentlich sein Liebesspiel mit der schönen Râdhâ. Jayadeva, dessen „Gîtagovinda" Rückert in so unübertrefflicher Weise aus dem Sanskrit übertragen hat,[2] der Dichter Vidyâpati aus Mithilâ (15. Jahrh.), die Poeten aus dem Kreise des Reformators Caitanya, Bihârî Lâl aus Brâj (um 1650) und viele andere haben bis in unsere Zeit in immer neuen Variationen dieses Thema behandelt. Viele dieser Dichter begnügten sich nicht, in diesen Werken menschlichen Liebeskummer und irdische Liebeslust in göttlicher Verklärung zu schildern; ihre Verse haben zugleich noch einen höheren, mystischen Sinn. Krishna ist der Allgott, für den das ganze Weltgeschehen ein ewiges Spiel ist, und der in seiner unendlichen Güte immer bereit ist, seine Verehrer liebend zu empfangen. Râdhâ aber ist die Menschenseele, die im Weltenstrom ruhelos umhergetrieben wird, bis sie durch gläubige Hingabe an den liebenden Gott mit diesem ewig vereint ihre Ruhe findet.

Als Probe dieser Poesie versuche ich hier einige Strophen aus Bihârî Lâls „Satsaîya"[3] wiederzugeben, wenngleich es unmöglich ist, die eigentümliche Stimmung, die in diesen Versen wohnt, auch nur annähernd in eine fremde Sprache hinüberzutragen.

In farbenprächtigen Ausdrücken wird die Gestalt Krishnas vorgeführt:

„Gelbgewandig, dunklen Leibes,
Glänzt, an Schönheit unerreichbar,
Krishna, einem lichtbestrahlten,
Hehren Saphirberg vergleichbar."

---

[1]) K. Graul, Indische Sinnpflanzen und Blumen zur Kennzeichnung des indischen, vornehmlich tamulischen Geistes. Erlangen 1865, S. 194.
[2]) Von mir neu herausgegeben, eingeleitet und erläutert in „Indische Liebeslyrik in Übertragungen von Friedrich Rückert" (München 1921, Hyperion-Verlag).
[3]) Textausgabe von Grierson (Calcutta 1896), Strophe 5, 436, 10, 11, 12, 2.

Mit Liebe werden die Reize Râdhâs geschildert:

„Herzentzückend ist ihr Schelten,
Sinnberückend ist ihr Schmollen,
Und ein allerliebstes Lächeln
Leuchtet selbst in ihrem Grollen."

Das nahe Verhältnis Krishnas zu den vielen Hirtinnen wird angedeutet:

„Wenn in schönen Winternächten
Krishna mit den Mädchen spielt,
Glaubt doch jede, daß er sie nur
In den Götterarmen hielt."

Râdhâ ist natürlich von dieser Vielseitigkeit Krishnas nicht entzückt und macht ihm Vorwürfe:

„Warum betrügst du mich,
Mir kannst du nichts verhehlen,
Der Liebesnächte Lust,
Die Augen, rot, erzählen."

Krishna sucht seinerseits Râdhâ der Untreue zu zeihen, wird aber von ihr in passender Weise abgeführt.

(Krishna:) „Was tauchte, Kind, in Rot
Dir so die Augenlider?"
(Râdhâ:) „Nur deiner Augen Rot
Strahlt in den meinen wieder."

So geht ein großer Teil des Gedichtes dahin im bunten Wechsel von Tändeln und Schmollen, von Trennungsleid und Liebesglück. Durch die 700 Strophen des ganzen Werkes aber geht ein Grundakkord, der überall hindurchschimmert, die Sehnsucht nach der dauernden Vereinigung mit Krishna, — jene Sehnsucht, die bereits in der zweiten Anfangsstrophe ihren Ausdruck findet:

„Wie die Krone auf dem Haupte, wie der Gürtel um die Lenden,
Wie die Kette an dem Busen, wie die Flöte in den Händen,
Unentrückbar, unentreißbar, unzertrennlich allzumal,
Wohne du in meinem Herzen, lieblicher Bihârî Lâl."[1]

[1]) Bihârî Lâl („der spielende Liebling") ist ein Name Krishna's und zugleich der Name des nach ihm genannten Dichters.

Einen weniger sinnlich gefärbten, mehr philosophischen Charakter trägt die Krishna-Dichtung im Marâthenlande, wo Nâmdev (geb. 1270)[1]) und Tukârâm (1607—1649) ihn in ihren Liedern als den einen allgegenwärtigen Gott feierten und ihren Anhängern immer wieder aufs neue einschärften, daß nicht äußerlicher Werkdienst, sondern nur die Unterdrückung der Leidenschaften, die Reinheit des Herzens und demütige Gottesliebe zur Erlösung führen.

Vishnus Inkarnation als Râma wird in vielen Dichtungen behandelt. In diesen erscheint Râma zumeist in mystischer Beleuchtung, die menschlichen Züge treten zurück hinter der göttlichen Idealgestalt. Um die im Strudel der Seelenwanderung umherirrenden Geschöpfe zur Erlösung zu führen, nimmt der ewige Gott einen Spielleib an und hat scheinbar an menschlichen Leiden und Affekten teil, seine wahre Natur durch seine Zauberkraft (Yoga-mâyâ) wie mit einem Vorhang verbergend. Eine Reihe von Abweichungen vom ursprünglichen Râmâyana wurden erfunden, um diese Verherrlichung Râmas konsequent durchzuführen. So wird z. B. die Entführung der Sîtâ zu einer komplizierten Phantasmagorie. Râma, der natürlich kraft seiner Allwissenheit Râvanas Absichten genau kennt, läßt Sîtâ für ein Jahr in das in einer Hütte befindliche Feuer eingehen. An ihrer Stelle hat ein Schemen von ihrem Aussehen ihre Obliegenheiten zu erfüllen. Als dann — wie im alten Râmâyana — der Büßer Mârîca in Gestalt einer goldenen Schein-Gazelle auftritt, bittet die Schein-Sîtâ Râma, ihr diese als Spielzeug zu schenken. Unter dem Einfluß der Mâyâ, um Sîtâ einen Gefallen zu tun, eilt Râma, obwohl er weiß, was es mit der Gazelle für eine Bewandtnis hat, hinter dem Tier her und erlegt es. Der Raub und die weiteren Erlebnisse Sîtâs spielen sich dann ganz wie im klassischen Râmâyana ab, nur daß eben überall an die Stelle der wirklichen Sîtâ die Schein-Sîtâ tritt. Erst bei der Feuerprobe, die Sîtâ nach Râvanas Tode zu bestehen hat, um ihre Reinheit zu beweisen, wird vom Feuergott die richtige Sîtâ an Stelle der falschen zurückgegeben. — Die merkwürdige Geschichte von der Schein-Sîtâ wurde vielleicht erfunden, um sie, die als die

---

[1]) Vergl. meinen Aufsatz „Nâmdev, ein marâthischer Sänger der Gottesliebe“ N. O. 7, S. 35.

den Râma (Vishnu) ewig begleitende göttliche Zauberkraft (Mâyâ) angesehen wird, nicht in die erniedrigende Lage zu versetzen, Gefangene eines Unholds zu werden.

Auch die Râvana-Geschichte wird in manchen derartigen Werken mystisch ausgeschmückt. Vom Heiligen Sanatkumâra hört Râvana, daß diejenigen, die von Göttern im Kampfe getötet werden, in den Himmel eingehen, später aber wieder auf die Erde zurückkehren müssen, daß aber der, welcher von Vishnus Hand seinen Tod findet, auf ewig mit ihm vereint werde. Dies veranlaßt den Dämonenfürsten, immer darüber nachzusinnen, wie er Râma erzürnen könne, um von ihm getötet zu werden. Als dies endlich geschieht, erlangt er dadurch tatsächlich die erlösende Vereinigung mit Gott.

Die Zahl der Bearbeitungen der Râma-Geschichte ist Legion und ebenso groß ist die Zahl der Abweichungen von dem ursprünglichen Epos, sind es doch die mannigfaltigsten Tendenzen, die in diesen Werken zu Worte kommen; so dient es dem einen als Sprungbrett zur Einführung in die theopanistische Vedânta-Philosophie, dem anderen zur Begründung bestimmter Sektenlehren.

Die berühmteste Râma-Dichtung des modernen Indien ist „der See der Taten Râmas“ (Râm-carit-mânas) von Tulasîdâs (1532 bis 1623 n. Chr.). Wegen seiner einfachen und erhabenen Lehre von dem einen liebenden Gott, wegen seiner tiefinnerlichen Frömmigkeit und seines sittlichen Ernstes kann dieses Werk als eine Perle in der religiösen Literatur aller Völker und Zeiten angesehen werden. Die dichterische Kraft seines Verfassers zeigt sich in ihm im hellsten Lichte. In ganz Nord-Indien erfreut es sich bei den Hindus einer unbeschreiblichen Beliebtheit und Verehrung. „Das Werk ist in jedermanns Hand, am Hof und in der Hütte; es wird in gleicher Weise gelesen, gehört und gepriesen von jeder Klasse der hinduistischen Gesellschaft, von hoch und niedrig, von arm und reich, von jung und alt.“[1])

Der Grundton des Gedichtes tritt aufs klarste hervor in den folgenden Strophen (III Chand 2, Dohâ 3):

---

[1]) Growse, „The Râmâyana of Tulsidâs“ (Cawnpore 1891), Introduction.

Durch frommen Brauch, Versenkung und Gebet
Der Weg zur reinen Gottesliebe geht.
Die heil'gen Taten Râm's ohn' Unterlaß
Will Tag und Nacht besingen Tulsîdâs.

Den Staub der Welt entfernt, die Sinne zügelt
Das Loblied Râmas, dem das Glück entquillt;
Wer es in Ehrfurcht hört, andachtbeflügelt,
Dem wird der Gott auch gnädig sein und mild.

Außer diesem Werke verfaßte Tulasîdâs noch eine Reihe von anderen Dichtungen, in denen die gleiche religiöse Überzeugung zum Ausdruck kommt. Ich lasse einige Strophen zur Probe folgen:

Mit Liebe die Gedanken allerwegen,
Tulsî, auf Sîtâ und auf Râma wende,
Das bringt dir Glück, verheißt dir reichen Segen
Am Anfang, in der Mitte und am Ende.
(Râmasagunâbalî III, 3, 7.)

Das Glück im Leben kann dir nirgends werden,
Und auch im Traum wird keine Ruhe dir,
Bis Râma gläubig du verehrst auf Erden
Und flieh'st das Haus des Leidens, die Begier.

Wo kein Vertrau'n, ist auch die Liebe nicht,
Wo Liebe fehlt, fehlt auch der Gnade Licht,
Und ohne Râmas Gnade findest du
Auch träumend in dem Leben keine Ruh.
(Dohâbalî Vers 131, 133.)

Der große Gott Shiva ist vielfach der Gegenstand dichterischen Schaffens gewesen. Kâlidâsa erzählt die Ereignisse, die zu seiner Vermählung mit Pârvatî führten, in seinem Epos „Die Geburt des Kriegsgottes", und Râjânaka Ratnâkara (um 800 n. Chr.) schilderte seine Triumphe in den 50 Gesängen seines großen Kunstgedichts „Haravijaya". In volkstümlichen Liedern und in größeren Werken, wie dem bengalischen „Shivâyana" des Râmeshvara (um 1750), wird er dargestellt als der große Yogî, der dem

Genuß betäubender Narkotika ergeben ist und, der Welt entsagend, als armer Bettler lebt, als der Familienvater, der mit seinen Söhnen Ganesha und Skanda das von Umâ bereitete Mahl mit Behagen einnimmt, und dann wieder als der große Tänzer, der den Weltentanz aufführt. Die Dichter feiern ihn als den einen höchsten Gott, der die Schöpfung, den Bestand und das Vergehen des Alls nach seinem Willen lenkt. Er ist der große Zauberer, der ohne Leinewand, Pinsel und Farbe das weite Weltgemälde ausbreitete; er ist der Herr, der alle Wesen durch seine Zauberkraft verblendet und der wiederum als der gute Guru ihren Geist erleuchtet und sie dadurch des Heils teilhaftig werden läßt.

Mit feierlichen Hymnen begrüßen ihn bei Sonnenaufgang die Tempelmädchen in den großen Heiligtümern des Südens und erflehen seine göttliche Gnade. Als Beispiel gebe ich ein paar Strophen aus der Liedersammlung „Tiruvâcaka" des tamulischen Dichters Mânikkavâcaka (8. oder 9. Jahrh. n. Chr.) in der Übertragung von H. W. Schomerus:[1])

Gepriesen seiest Du, Shiva!
Gepriesen, o höchstes Gut!
Du Grund meiner Seligkeit!
Der Tag ist angebrochen!
Blumen bringen wir Dir,
Deinem heiligen Lotusfuße,
Würdig und angenehm!
Die Opfergaben breiten
Vor Dir, o Shiva, wir aus,
Und anbetend fallen wir nieder
Vor Deinem heiligen Fuß,
Das liebliche Lächeln sehend
Auf Deinem Angesicht,
Mit dem Du uns Gnade schenkest!
O, Shiva, erhabener Gott,
Der in Tirupperunturai[2])

---

[1]) H. W. Schomerus, „Das heilige Wecken" N. O. 5, S. 198 ff.
[2]) Eine Stadt in Südindien mit einem Shivatempel.

Du wohnst, das umgeben ist
Von wasserreichen Feldern,
In deren Schlamme blühen
Schimmernde Lotusblumen,
Reich an Blättern und Duft,
Und wo der gewaltige Stier,
Der schöne, sich ergeht!
O, Du mein Herr, mein Fürst,
Stehe doch auf vom Schlafe!

Sie, die Dich kennen als den,
Der selbst gegenwärtig ist
In allen Elementen,
Für den es ja niemals gibt
Ein Kommen oder Gehen,
Sie sind nicht nur gekommen,
Um Hymnen vor Dir zu singen,
Um Dir zu Ehren zu tanzen,
Sie wollen Dich auch sehen!
Woll'n wir nicht zu ihnen gehen?
Woll'n wir sie nicht hören und sehen?
O Du König, der Du thronest
In Tirupperunturai,
Das von kühlenden Feldern umgeben,
O zeige Dich unseren Augen,
Lösch' aus all uns're Gebrechen!
Nimm uns doch in Deinen Dienst!
Ach, schenk' uns Deine Gnade!
O Herr, steh' doch auf vom Schlafe!

O höchstes Wesen, Du,
Dem sich die Götter im Himmel
Nicht einmal nahen dürfen!
O Du, der Du kamst zur Erde,
Der Du segnest Deine Diener
Und Deine Getreuen alle,
O Herr des fruchtbaren, schönen
Tirupperunturai!

O König, Du, o Honig,
Der Du vor den Augen derer,
Die Dich anbeten, stehst
Und ihre Herzen erfreust!
O Shiva, Du Nektarsee,
Du Saft des Zuckerrohres,
Der Du im Innern wohnest
Der Knechte, die sich nach Dir sehnen,
Der Du bist die Welt aller Welten,
O Herr, steh' doch auf vom Schlaf!

Sehr charakteristisch für die shivaitische Dichtung ist die stark hervortretende Tendenz, Shiva theopanistisch als das einzig wahrhaft Seiende, und darum als ewig eins mit allen Einselseelen darzustellen. Er ist der Ewigeine jenseits von Werden und Vergehen, von Tugend und Laster, von Lust und Schmerz, der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht. Das Ziel aller Meditation ist es, den Geist so weit von allen Schlacken zu reinigen, daß er sich selbst als eins weiß mit dem Gott, der sich in allem, was ist, widerspiegelt.

Die reinsten Vertreter der Einheitslehre, die Anhänger Shankaras, sind in der Mehrzahl Shivaiten; aus ihrem Kreise stammt ein herrlicher Hymnus auf Shiva, den Gott, der nach Süden sich wendet. Ich versuche die Übertragung einiger Strophen:

Ihm, der die Welt, die wie ein Spiegelbild
Er in sich trägt, im Traum durch Mâyâs Walten
Von sich getrennt wähnt, und erwachend sich
Als Einz'gen weiß in wechselnden Gestalten.
Ihm, der als Guru das Wissen uns spendet,
Verehrung dem Herrn, der nach Süden sich wendet.

Ihm, der als das unwandelbare Selbst
Durch jeden Zustand[1]) leuchtet in dem Leben,
Der es vermag durch heiliges Symbol
Dem Frommen Einsicht in sein Sein zu geben.
Ihm, der als Guru das Wissen uns spendet,
Verehrung dem Herrn, der nach Süden sich wendet.

[1]) Im Wachen, im Traumschlaf, im Tiefschlaf und in der Versenkung.

Ihm, der als Feuer, Wasser, Erde, Luft,
Raum, Sonne, Mond und Seele zu erscheinen,
Achtfach sich offenbaret hat, und den
Der Weise kennt als ewigen All-Einen.
Ihm, der als Guru das Wissen uns spendet,
Verehrung dem Herrn, der nach Süden sich wendet.

Shivas Gemahlin, die grausige Durgâ, die ewige Naturkraft, welche die Welt schafft und zerstört, besang Bâna (7. Jahrh. n. Chr.) in seinem Candî-Shataka; ihr gewidmet ist der lange Hymnus Ânanda-laharî („Die Woge der Wonne"), der unter Shankaras Namen geht.

Der Hauptsitz der Durgâ-Verehrung ist Bengalen. Deshalb ist sie in diesem Lande besonders häufig verherrlicht worden. In Hymnen werden ihre 34 Namen, von denen ein jeder mit einem anderen der 34 Buchstaben des bengalischen Alphabets beginnt, der Reihe nach gepriesen. Zahlreich sind die Übersetzungen und Bearbeitungen des ihrem Ruhm gewidmeten „Durgâmahâtmya", eines Abschnittes des Mârkandeya-Purâna, in dem ihr Kampf mit dem Dämon Mahisha geschildert wird, und viele Legenden boten den Stoff für immer neue Werke in Poesie und Prosa. Sehr bezeichnend für die Vorstellung, welche die Bengâlîs mit dieser Muttergöttin verbinden, ist es, daß das Schreckliche in Durgâs Erscheinung und Wesen in grausiger Weise hervorgehoben wird. Nur selten ist sie die freundliche Mutter, die ihren Kindern Gnade spendet, zumeist ist sie die grausame Gebieterin, die Wirbelwinde und Erdbeben, Unglücksfälle, Tod und Pestilenz über ihre Widersacher hereinbrechen läßt und selbst ihre frömmsten Verehrer nicht vor Unheil verschont, wenn es ihr gut dünkt. So ist sie eine Mutter, die auch die Kinder züchtigt, die sie lieb hat, und die nur dadurch besänftigt werden kann, daß sich die Kinder noch fester an den Arm klammern, der sie geschlagen hat.

Der bengalische Dichter Râma Prasâda (gest. 1775) hatte in seinem Leben sehr viel schwere Schicksalsschläge durchmachen müssen. Er verzweifelte daher fast an seinem Glauben an die göttliche Mutter. In ergreifenden Worten singt er:

Mutter, bist mir nicht mehr Mutter,
Da Du so viel Leid mir brachtest!
Herr war ich in meinem Hause,
Bis Du heimatlos mich machtest.
Was ich noch erdulden werde,
Weiß ich, Mutter, nicht zu sagen;
Ach, vielleicht muß ich mich bettelnd
Noch von Tür zu Türe schlagen.
Lebt nicht nach der Mutter Tode
Weiter noch der Sohn auf Erden?
Râm Prasâd war treu der Mutter;
Mußtest Du ihm feindlich werden?
Wenn den Sohn trotz seiner Mutter
Solche Qualen hier umschlingen,
Mutter! Sprich, wie kann dem Sohne
Nutzen dann die Mutter bringen?

In einem anderen Verse aber findet er dann eine Antwort auf die bange Frage, warum ihn die Mutter so viel Schweres erdulden läßt. Er sagt:

Mutter, was ich auch an Leiden
Dulden muß nach Deinem Willen,
Es entspringt aus Deiner Gnade,
Die Du mir das Leid wirst stillen.

In ähnlicher Weise wie die hier besprochenen Gottheiten werden noch viele andere von Dichtern besungen. Ganesha, Sûrya, Kâma, Hanumân und die reiche Zahl der anderen Götter und Göttinnen sind Gegenstand von Lobpreisungen, von Geschichten und Dramen, die allerdings an Bedeutung und Menge weit hinter denen zurücktreten, die dem Vishnu, dem Shiva und der Durgâ geweiht sind. Die heiligen Flüsse und die heiligen Stätten werden in Liedern gefeiert und ungeheuerer Lohn wird den frommen Pilgern verheißen, die zu ihnen wandern.

Sogar dem höchsten Brahma, „das Gedanken und Worte nicht erreichen", wird in Versen Verehrung dargebracht; so beginnt Bhartrihari (7. Jahrh. n. Chr.) seine „Zenturie der Lebensklugheit" (Nîtishataka) mit den schönen Worten:

„Verehrung sei dem stillen Licht,
Das unberührt von Raum und Zeit,
Als ew'ger Geist sich selbst bewußt,
Unendlich glänzt in Ewigkeit."

3. DICHTUNGEN ETHISCH-DIDAKTISCHEN INHALTS

Der leid- und sündlosen Gottheit gegenüber fühlt sich der Mensch armselig und bedrückt. Die Vergänglichkeit des Irdischen und die Nichtigkeit allen weltlichen Strebens kommt den Dichtern immer wieder aufs neue zum Bewußtsein. Mit Nachdruck fordern sie die Seele dazu auf, zu Gott ihre Zuflucht zu nehmen. In volkstümlicher Weise findet die Sehnsucht nach Rettung aus Leid und Tod z. B. einen rührenden Ausspruch in den Liedern der „Dâsas" kanaresischer Sänger, von denen ich einige Strophen in der Übersetzung von Mögling hier anführe:[1])

„Die Todesengel kennen kein Erbarmen,
Laß Erdensorge! Ruh' in Haris Armen.

In Lüsten willst du Tag und Nacht verzehren,
Bei Freß- und Saufgelag das Herz beschweren?
Und, mordend rechts und links, dir Gut erwerben?
‚Halt!' ruft der Tod dir heut', so mußt du sterben.

‚Im Haus die Braut, im Stall die Kühe warten,
Es reift die Frucht im neugekauften Garten,
Geld hab' ich vollauf, Herr, ich kann nicht sterben.'
Damit erweichst du nicht den Tod, den herben.

‚Abschied zu nehmen, Schulden einzutreiben,
Zum aufgetragenen Essen laß mich bleiben.'
Sobald dein Stündlein schlägt, fort mußt du, Seele!
Darum beizeiten Vitthlas Dienst erwähle."

Unzählbar ist die Menge der Schriften in freier und gebundener Rede, welche das rechte Verhalten in der Welt und den Weg über

---

[1]) Mögling, Lieder kanaresischer Sänger. ZDMG. 14 (1860), S. 511.

sie hinaus zeigen soll. In schmucklosen Sprichwörtern und in volkstümlichen Erzählungen, in kunstvollen Strophen und in tiefsinnigen philosophischen Untersuchungen wird wieder und immer wieder Antwort gegeben auf die großen Lebensfragen. Unermüdlich wird Rat erteilt darüber, wie man fortzuschreiten habe auf einem der beiden Wege, die den Menschen bereitet sind, dem Weg des Lebensgenusses (Bhoga) oder dem Weg der gottinnigen Versenkung (Yoga).

Werke wie die drei Zenturien des Bhartrihari, die Sprüche des Cânakya, der Kural des großen Tamulen Tiruvalluvar und all die zahllosen anderen Sammlungen von Sentenzen und Parabeln, enthalten viele Beispiele indischer Lebensweisheit.

Als Grundlage aller Sittlichkeit wird die „goldene Regel" hingestellt, wenn es heißt:

„Höre nun den Kern der Sittenlehre,
Höre ihn und laß dich von ihm leiten:
Was dir selbst zu dulden peinlich wäre,
Darfst du keinem anderen bereiten."
(Shivadâsa's Vetâlapancavimshatî X, 2.)

Böses mit Gutem zu vergelten lehrt ein anderer Spruch:

„Jeden zu beglücken strebe du,
Ob er dir auch selber Leid bereite,
Keinem andern füge Unglück zu,
Glück und Unglück sind verbunden beide."
(Cânakya 134.)[1]

Die gelassene Ergebung in das Schicksal wird empfohlen, wenn gelehrt wird:

„Was nicht sein soll, wird nicht kommen,
Was gescheh'n soll, muß gescheh'n,
Wer dies weiß zu seinem Frommen,
Dem wird aller Gram genommen,
Und der Irrtum wird vergeh'n."
(Vidyâranya, Pancadhashî 7, 168.)

---

[1]) Cânakya, Rêcension de cinq recueils de stances morales par Eugène Monseur, Paris 1887.

Deshalb soll man sich in das Unabänderliche fügen:

„Was vergangen, tot, verloren,
Kümmert nicht des Weisen Sinn,
Was vergangen, ist vergangen,
Was gestorben, ist gestorben,
Was verloren, ist dahin.“

(Cânakya 89.)

Mit beredten Worten warnt der Dichter Bhartrihari davor, sich in den Sinnengenüssen zu verlieren:

„In das Feuer fliegt die Motte,
Weiß nicht, daß sie drin verbrennt,
Fischlein schluckt den Angelhaken,
Weil es die Gefahr nicht kennt.
Aber wir, die wir das Unheil
Ird'scher Lüste doch erkannt,
Frönen ihnen immer weiter —
Wehe, welch ein Unverstand!“[1])

Als Mittel zur Reinigung von Schuld und Sühne werden von vielen Pilgerfahrten und andere fromme Werke empfohlen. Demgegenüber betonen andere die Nutzlosigkeit aller äußerlichen Religionsübungen und fordern allein wahre Gottesliebe und die Reinigung des Herzens. So heißt es in der tamulischen Gedichtsammlung Shivavakkiyam:

„Schaubegierig fahrt und rennt ihr über Meer und Berg und Tal,
Ist das nicht vermess'nes Treiben, arme Toren allzumal?
Wenn in euch der stets erwünschte Fuß des höchsten Herrn erglänzt,
Dann mögt ihr den Urglanz schauen, den nicht Zeit noch Raum begrenzt.“[2])

Nicht die Erfüllung äußerlicher Observanzen, sondern allein die moralische Läuterung kann zum Heil führen.

---

[1]) Bhartrihari, Vairâgya-Shataka, Vers 20 (übersetzt von Leopold von Schroeder).
[2]) K. Graul, „Indische Sinnpflanzen“, S. 183.

„Durch das Wissen und die Tugend
Reinige dein Selbst beständig,
Dann wird in dir nach dem Tode,
Nimmermehr der Schmerz lebendig.“

(Cânakya 17.)

Der Ermunterung zur Abwendung von dem Schlechten und zur Hingabe zu Gott dient nichts so sehr als das gute Beispiel. Die erbauliche Legendendichtung ist daher von jeher in Indien gepflegt worden. Die Vishnuiten besitzen in der „Bhakt-mâlâ“ des Nâbhâdâs (um 1600) eine Art Apostelgeschichte ihres Glaubens[1]), und ähnliche Sammlungen haben auch die anderen Religionsgemeinden. Diese Bücher sind reich an Geschichten, an denen sich der Fromme in Trübsal und Ungemach aufrichten kann. Sie erzählen von heiligen Männern, wie Gopâla, der, als er auf die eine Backe geschlagen wurde, dem Schlagenden auch die andere darbot. Ein anderer Held derartiger Berichte ist der bengalische König Gopîcand, der sein Reich und seinen Harem im Stich ließ, um als Asket zu leben. Als er nach zwölf Jahren im Bettlergewande wieder in seinen Palast trat, sollte er mit Schimpf hinausgejagt werden, da niemand wußte, wer er sei, bis ihn sein Hund und sein Elefant wieder erkannten. Viel gefeiert wird bei den Shivaiten der tamulische Heilige Mânikkavâcaka. Dieser war Minister des Königs von Madura und wollte in der Hafenstadt Tirupperunturai Pferde kaufen. In einem Walde in der Nähe dieses Ortes traf er auf einen ehrwürdigen Büßer, der sich ihm als der Gott Shiva offenbarte und ihm das heilige Wissen darlegte. Auch von frommen Frauen erzählen diese Legenden, so von Shabarî, dem armen Bhîlweib, die Râma gläubig aufnahm, als er Sîtâ suchte, oder von jener büßenden Magdalena von Delhi, die ihr Leben und die einzige Kunst, die sie verstand, das Tanzen, der Gottheit weihte. Geschichten wie diese gibt es zu Hunderten und Tausenden, und wenn sehr viele von ihnen auch mit ihren geschmacklosen Übertreibungen ins Wunderbare ästhetisch nicht befriedigen, so haben sie doch dadurch, daß sie fromme Herzen erquickten, ihren religiösen Zweck vollauf erfüllt.

---

[1]) Vergl. hierüber G. A. Grierson, „Gleanings from the Bhaktamâlâ“, JRAS. 1909, 1910.

Von der Gefühlstimmung der Heiligen geben uns Lieder Kunde, die sie gedichtet haben. So preist Caitanya das Glück, das der genießt, der sich Krishna nahe weiß, und bricht in Tränen aus, wenn er sich auf kurze Zeit von ihm getrennt glaubt:

„Augenblicke sind mir Ewigkeiten,
Wie der Regen fließt die Träne hin,
Und zum Nichts ist mir die Welt geworden,
Seit getrennt ich von Govinda bin."

Der Vedântî aber, der die ganze Vielheit und die Verschiedenheit von Gott und Seele als Blendwerk erkannte, ruft aus:

„Rings um mich her erblickte ich die Welt,
Solang' mich trog das Dunkel der Verblendung;
Doch seit die Wissenssonne mich erhellt,
Seh' ich nichts mehr, welch wunderbare Wendung!"[1])

Schon in diesem Dasein erlöst, ist er an keine äußere Vorschrift mehr gebunden und weiß sich eins mit dem göttlichen Geiste.

„Nichts gilt mir Versenkung, nichts Ritus und Yoga,
Nichts Satzung und Regel und Kastengebot,
Die dem Nicht-Ich entsprossen, das Wissen verdunkeln —
Ich selbst bin der Eine, der selige Gott!"[2])

Im frohen Gefühl, bald selbst auch äußerlich zum Allgeist zu werden, wartet der fromme Einsiedler die Todesstunde ab, wo er auf immer von der Welt Abschied nehmen und sprechen kann:

„Mein Bruder Himmel, meine Mutter Land
Und du, o Wasser, das mir anverwandt,
Mein Vater Wind, mein Freund, o Sonnenstrahl:
Euch neig' ich grüßend mich zum letztenmal.
Durch euren Umgang wurde mir hienieden
Der guten Werke reicher Schatz beschieden.
Der Sinnentrug entwich vor hehrer Wahrheit,
Und jetzt verein' ich mich des Weltgeists Klarheit."[3])

---

1) Shankara, Svâtmanirûpana Vers 152.
2) Shankara, Dashashlokî, Vers 2.
3) Bhartrihari, Vairâgyashataka 85. (Übersetzt von Hertel.)

IV

DIE WELT- UND LEBENSANSCHAUUNG

Die naturphilosophischen und ethischen Anschauungen der Hindus weisen untereinander ebenso viele Verschiedenheiten auf als die der Europäer. Neben Materialisten, die alles Psychische physiologisch zu erklären suchen, finden wir Spiritualisten, welche das Geistige für allein wirklich und alles Stoffliche für Schein halten; neben Lehrern, welche den heiteren Genuß im Diesseits als das höchste Lebensziel hinstellen, sagen andere mit Jesus: „Diese Welt ist nur eine Brücke; geh hinüber, aber baue nicht deine Wohnung dort"[1]) und weisen ihren Schülern die Wege, wie sie ihre überirdische Bestimmung erfüllen können. Trotzdem gibt es eine Reihe von Vorstellungen, die der überwiegenden Mehrzahl der Hindus gemeinsam sind, Ideen, die in den heiligen Werken von unbestrittenem Ansehen, namentlich in den Upanishaden, in den Shâstras, in den Epen und in den Purânas entwickelt werden, und die deshalb als der gemeinsame Besitz des orthodoxen Hindutums angesehen werden können.

Diese Grundlehren sollen in den folgenden Abschnitten zunächst dargelegt werden. Zum Schluß werden wir dann die einzelnen philosophischen Systeme, die in Indien entstanden, zu besprechen haben und sehen, welche Stellung sie im einzelnen zu diesen Lehren einnehmen.

---

[1]) Apokryphes Herrenwort auf einem nordindischen Torbogen. (Edgar Hennecke, „Neutestamentliche Apokryphen", Tübingen u. Leipzig 1904, S. 10).

A. DIE NATURPHILOSOPHISCHEN ANSCHAUUNGEN

1. DAS WELTBILD

Nach der übereinstimmenden Anschauung aller Hindus ist die Welt ewig und unvergänglich. So wie bei einem Menschen aber der Zustand des Wachens und des Schlafes miteinander abwechselt, so wechseln auch im Kosmos periodisch Zustände der Aktivität und der Ruhe. Jede Weltentstehung setzt also einen Weltuntergang voraus, der von ihr durch eine längere Zeit der Ruhe getrennt ist. Der ganze Weltprozeß ist eine anfangs- und endlose Kette von Evolutionen und Reabsorptionen, die in ewigem Spiel aufeinander folgen.

Über die Art und Weise, wie und woraus die Welt entstanden ist, herrscht in den heiligen Schriften der Inder und in den Lehren ihrer Philosophen Meinungsverschiedenheit. Nach der Ansicht der meisten ist das dem Weltganzen zugrundeliegende Prinzip die Urmaterie (Prakriti), die selbst ihrerseits als eine von Gott und den individuellen Seelen verschiedene Substanz oder als eine Emanation bzw. Erscheinungsform Gottes betrachtet wird. Die Urmaterie befindet sich zur Zeit der Weltenruhe in einem ganz feinen unentfalteten Zustande. Sie besteht aus drei konstituierenden Substanzen (Guna), von denen die erste leicht, licht und Freude bewirkend (Sattva), die zweite beweglich, anregend und Schmerz hervorrufend (Rajas), die dritte schwer, dunkel und hemmend ist (Tamas). Die drei Konstituenten halten sich zur Zeit der Weltenruhe in der Urmaterie das Gleichgewicht. Wenn die Weltevolution beginnt, wird das Äquilibrium durch Gottes Eingreifen erschüttert; die Gunas beginnen, ihrer natürlichen Beschaffenheit entsprechend, zu wirken und sich miteinander zu vermischen. Auf diese Weise bilden sich dann zunächst feine, dann, durch immer weiter fortschreitende Verdichtung, grob materielle Stoffe. So entstehen aus der Urmaterie durch Vermittlung der Gunas nach und nach die feinen und groben Substrate aller irdischen Objekte, von den feinen Organen an, die für die Seelen die Apparate ihrer Erkenntnis- und Denktätigkeit bilden, bis zu den groben Elementen Äther, Luft, Feuer, Wasser, Erde. Aus der Kombination aller dieser besteht das Weltei. In dieses dringt Gott ein und bringt aus sich den Gott Brahmâ hervor, der dann als Demiurg den weiteren Verlauf der

Schöpfung leitet. Er erinnert sich der Beschaffenheit des Alls, wie es vor dem letzten Weltuntergang bestanden hatte, richtet es dementsprechend ein und verhilft dadurch den zahllosen ewigen Einzelseelen, die während der Weltenruhe geschlafen hatten, zu den Leibern von Göttern, Geistern, Menschen, Tieren, Pflanzen oder Höllenwesen, welche ihnen auf Grund der in ihren früheren Existenzen vollbrachten Taten zukommen.[1])

Das Weltei ist umgeben von einer Hülle, die aus den schichtenweis übereinander gelagerten Elementen, von den gröbsten bis zu den feinsten, besteht. In seinem Innern befindet sich in der Mitte die Erdenwelt (Bhûrloka) mit ihren Kontinenten und Meeren, bewohnt von Menschen und Tieren. Unter der Erde liegen die sieben unterirdischen Regionen (Pâtâla), in denen die Schlangengeister und Dämonen hausen, unter diesen die Höllen (Naraka), in denen die Verdammten für ihre Sünden büßen müssen. Über der Erdenwelt erheben sich die Oberwelten: Bhuvarloka, die bis zum Sonnenkreis reicht, dann Svarloka, der Götterhimmel, der die Sphäre des Mondes, der Planeten und der Fixsterne bis zum Polarstern umfaßt, dann Maharloka, Janoloka, Tapoloka und schließlich Brahmaloka (oder Satyaloka), die alle von Geistern höherer Ordnung bewohnt werden. Die Welt Brahmâs stößt an die Schale des Welteis, jenseits deren sich der leere Raum befindet.

In der Mitte der Erde liegt ein gewaltiger Berg, der Meru. Um den Meru bewegen sich die Gestirne, die als in ihren Wagen fahrende Götter betrachtet werden. Der Meru wird umgeben von den Weltteilen, d. h. von konzentrischen Ringen, die voneinander durch Meere getrennt sind. Der den Meru unmittelbar umgebende Kontinent ist die „Rosenapfelbaum-Insel“, die in neun Regionen zerfällt, von denen Indien die schönste ist. Sie ist von dem Salzmeer umflossen, jenseits dessen sich sechs weitere meerumgürtete Kontinente ausdehnen. Zunächst folgt die „Feigenbaum-Insel“ bis an das Zuckermeer, dann kommt die „Wollbaum-Insel“ und das Weinmeer, dann die „Kushagras-Insel“ und das Butterschmelzmeer, hierauf die „Kraunca-Insel“ und das Dickmilchmeer, sodann die

---

[1]) Nach einer verbreiteten Anschauung gibt es zahllose derartige Welteier nebeneinander, die alle dieselbe Beschaffenheit haben. (F. O. Schrader, Introduction to the Pâncarâtra, Madras 1916, S. 81.)

„Shâka-Insel“ und das Milchmeer, endlich die „Lotus-Insel“ und das Süßwassermeer. Dieses wird von dem unbewohnten Goldland eingeschlossen, das seinerseits wieder von dem gewaltigen Lokâloka-Gebirge umgeben ist. Jenseits von diesem ist Öde und Finsternis bis zur Schale des Welteis.

Die Erde wird in der älteren Zeit als eine von der Weltschlange Shesha oder von Vishnu als Schildkröte getragene und rings von den Weltelefanten beschützte Scheibe gedacht, in dem Sûrya-Siddhânta und anderen astronomischen Werken, die seit dem 6. Jahrh. n. Chr. allgemeines Ansehen genießen, aber als eine frei im Raume schwebende Kugel vorgestellt. Der Versuch, die ältere Anschauung, die in den Purânas gelehrt wird, mit den späteren astronomischen Erkenntnissen in Einklang zu bringen, führte zu eigenartigen Kompromissen und Umdeutungen.

Die Welt wird bewohnt von zahllosen, ewigen Seelen, die entsprechend ihren Werken seit anfangsloser Zeit in stofflichen Leibern umherwandern. Die gewöhnlichen irdischen Körper zerfallen ihrer Entstehungsweise nach in vier Gruppen: in keimgeborene (Pflanzen), in feuchter Hitze geborene (Ungeziefer), eigeborene (Vögel, Fische) und aus dem Mutterschoß geborene (Vierfüßler, Menschen usw.). Nicht aus einem Mutterleibe entstehen die Körper der Höllenbewohner, der Götter und der Rishis. Diese treten vielmehr auf übernatürliche Weise ins Dasein. Dasselbe gilt von den durch Zauberkraft ins Leben gerufenen Körpern, welche Asketen, Dämonen usw. annehmen.

Im ganzen gibt es 8400000 Arten von Körpern, die sich auf die einzelnen Gruppen wie folgt verteilen:

Pflanzenwelt	1 900 000	Arten
Wassertiere	1 000 000	„
Kriechtiere	1 500 000	„
Vögel	1 000 000	„
Vierfüßler	1 000 000	„
Menschen	900 000	„
Götter und Dämonen	1 100 000	„ [1])

[1]) Schomerus, Çaiva-Siddhânta, S. 223f. Die Zahl der existierenden Arten von Lebewesen wird auch von anderen Schulen auf „84 Lâkh“ angegeben.

Wie aus dieser Aufzählung ersichtlich, betrachtet der Inder auch die Pflanzen als beseelte Wesen. Auch sie sind Stätten des Genießens und des Leidens für die Seele, welche wegen ihrer schlechten Taten in einem früheren Dasein in sie eingegangen ist. Daß sie auch eine gewisse Erkenntnis besitzen müssen, wird daraus erschlossen, daß sich die Schlingpflanzen an einem Baum emporranken und daß Lotusblumen von einem Teich in den anderen wandern. Viel größer sind die geistigen Fähigkeiten der Tiere; daß sie Verstand haben, erweist sich daraus, daß eine Kuh sich jemandem zuwendet, wenn sie ihn mit einem Büschel Gras kommen sieht, daß eine Königsgans aus einem Gemisch von Milch und Wasser die Milch zu sondern vermag. Im allgemeinen unterscheidet sich das Tier vom Menschen dadurch, daß ihm das abstrakte Denken fehlt, wenn auch vereinzelte Fälle erzählt werden, wo ein Elefant oder ein Schakal sich das Verständnis philosophischer Ideen erschlossen haben sollen. Der Zustand der Pflanzen und Tiere gilt als ein überwiegend leidvoller, der der Menschen ist eine Mischung von Lust und Leid, der der Götter in der Hauptsache ein sehr genußreicher. Ganz glücklich sind aber auch sie nicht; denn auch ihr Dasein ist nur ein vergängliches. Wenn sie den Schatz ihrer guten Werke erschöpft haben, dann sind auch sie, mitunter freilich erst, nachdem sie Millionen von Jahren geherrscht und alle Genüsse durchgekostet haben, wieder der Seelenwanderung unterworfen, während eine andere Seele auf Grund der Kraft des Verdienstes in ihrer vorigen Existenz im Himmel geboren wird und ihre Stelle einnimmt. Über dieses unablässige Wechselspiel von Werden und Vergehen erhaben sind nur der eine ewige Gott (Îshvara) und diejenigen Seelen, welche die Erlösung erreichten und dadurch ewig mit ihm vereinigt sind.

Ebenso wie im Leben jedes Einzelwesens Jugend, Reife und Alter aufeinander folgen, so befindet sich auch das Weltall in einer unaufhörlichen gesetzmäßigen Entwicklung. Über die Zeitperioden, welche diesen einzelnen Stadien entsprechen, haben die Hindus ein phantastisches System aufgestellt, das sie zu den Lebenszeiten der Götter in Beziehung setzt.

Das Leben des langlebigsten Gottes, des Demiurgen Brahmâ, währt 100 Brahmâ-Jahre oder einen Para, d. i. 311 040 000 000 000

Menschenjahre. Jeder Tag dieses Brahmâ-Jahres, ein Äon (kalpa), ist die Zeit, während der eine Welt besteht, von ihrer Schöpfung bis zu ihrem Untergang; jede Nacht Brahmâs ist die gleich lange Zeit der Weltenruhe, während welcher Brahmâ sich von seiner Arbeit ausruht. Ein Tag Brahmâs sind 1000 Götterjahre, ein Götterjahr sind 360 Menschenjahre.

Jeder Kalpa umfaßt tausend große Weltalter (Mahâyuga) von je 4 320 000 Menschenjahren. Jedes dieser Weltalter besteht aus vier Zeitperioden (Yuga), denen je eine Weltendämmerung vorausgeht und folgt, die je ein Zehntel des Yuga währen. Die vier Yugas heißen Krita, Treta, Dvâpara und Kali, nach den Seiten eines Würfels; ihre sukzessive Dauer und Vortrefflichkeit stellt die Reihe 4, 3, 2, 1 dar. Das erste dieser Yugas, das auf eine Dämmerung von 400 Götterjahren (144 000 Menschenjahre) folgt, ist das Kritayuga, das selbst 4000 Götterjahre (1 440 000 Menschenjahre) währt. Es entspricht dem Goldenen Zeitalter der antiken Mythologie. Damals herrschte überall Rechtschaffenheit, die Menschen erfüllten alle ihre Pflichten, sie verehrten den einen Gott im Geist und in der Wahrheit und waren zufrieden; denn die Erde brachte alles hervor, dessen sie bedurften. In der auf das Kritayuga folgenden Periode der Abend- und der Morgendämmerung (400 bzw. 300 Götterjahre) verschlechterte sich dieser Zustand. Im 3000 Götterjahre währenden Tretayuga wurde die Tugend schon geringer, die Menschen fingen an, um bestimmte Zwecke zu erlangen, Opfer darzubringen und mehrere Götter anzubeten. Der Abfall vom reinen Glauben nahm in den folgenden Dämmerungen (300 bzw. 200 Götterjahren) seinen Fortgang, und im Dvâparayuga (2000 Götterjahre) war Gottesfurcht und Tugend nur noch halb so groß wie im ersten Weltalter. Die Folge davon war, daß Unzufriedenheit und Betrug sich ausbreiteten, und Krankheit und andere Übel in die Erscheinung traten. Der moralische Zustand in der Welt verschlechterte sich mehr und mehr während der folgenden Dämmerungen (200 bzw. 100 Götterjahre) und des im ganzen 1000 Götterjahre dauernden Kaliyuga; Frömmigkeit und Tugend schwinden immer mehr, während Gottlosigkeit und Sündhaftigkeit zunehmen. Erst wenn der Kelch der Verderbtheit bis zur Neige geleert worden ist, wird es in den nächsten Dämme-

rungen (100 bzw. 400 Götterjahren) wieder besser, und ein neues Kritayuga steigt empor, um selbst wieder gesetzmäßig anderen Weltperioden zu weichen. Wir befinden uns gegenwärtig in der Morgendämmerung des Kaliyuga des 457. Weltalters des ersten Kalpa der zweiten Hälfte des Lebens des gegenwärtigen Brahmâ. Da die Dämmerung 36 000 Menschenjahre währt, haben wir also das Schlimmste noch vor uns, denn das eigentliche Kaliyuga, in welchem die Schlechtigkeit ihren Höhepunkt erreichen wird, wird erst im Jahre 32 899 unserer Zeitrechnung beginnen.

Ist das letzte Yuga eines Kalpa abgelaufen, so werden die drei Welten Bhûr, Bhuvar und Svar durch Feuer zerstört und müssen in der nächsten Periode wieder neu geschaffen werden, während die anderen Welten bestehen bleiben.

Neben dieser „alltäglichen" partiellen Weltzerstörung, die vor sich geht, wenn ein Tag Brahmâs zu Ende ist, gibt es noch eine andere, die mit gleicher Regelmäßigkeit eintrifft. In jedem Kalpa folgen nämlich nach einer einheitlichen Dämmerung von 1 728 000 Jahren vierzehn Manus aufeinander, d. h. Patriarchen, welche die Stammväter der Menschheit sind und ihr die sozialen und religiösen Gesetze geben. Jeder dieser Manus herrscht 71 Mahâyugas (306 720 000 Menschenjahre) hindurch. Wenn diese Zeit abgelaufen ist, beginnt eine Zwielichtperiode von 1 728 000 Menschenjahren. Während dieser wird die Dreiwelt von einer großen Sintflut heimgesucht, der jedoch nur die Menschen des Bhûrloka zum Opfer fallen, während die Bewohner von Bhuvar und Svar sich nach Maharloka retten. Das gegenwärtige Yuga ist das 28. des Patriarchats des Manu Vaivasvata, d. h. des 7. Patriarchats im gegenwärtigen Äon.

Am Ende eines Para, wenn das Leben des Brahmâ zu Ende ist, erfolgt der allgemeine Weltuntergang. Das ganze Weltei wird verbrannt, die grobmateriellen Stoffe entwickeln sich rückläufig zu immer feineren, bis sie schließlich wieder die feine, unentfaltete Urmaterie bilden, in welcher sich die drei Konstituenten das Gleichgewicht halten. Die Urmaterie verharrt in diesem Zustande, bis sie wieder von Gott erschüttert wird und damit der ewige Kreislauf der Weltentwicklung aufs neue vor sich geht.

Die im Vorstehenden skizzierten Anschauungen von Weltent-

stehung, Weltbestand und Weltvernichtung geben einen ungefähren Begriff von den kosmologischen Vorstellungen, die auch heute noch in den Kreisen der Rechtgläubigen herrschend sind. Die Bekanntschaft mit den naturwissenschaftlichen Forschungen der Europäer erschüttert langsam aber sicher den Glauben an diese von den Weisen der Vorzeit geoffenbarten Lehren, wenn es auch nicht an Versuchen fehlt, die alten Überlieferungen durch phantasievolle Umdeutungen mit den Theorien des Westens künstlich in Einklang zu bringen.

2. DIE VORSTELLUNGEN VON LEIB UND SEELE

Nach den Lehren der orthodoxen Hindus besteht der Mensch aus Seele und Leib.

Die Seele (der Âtmâ oder der Purusha) ist seinem Wesen nach rein geistig, immateriell, einfach, unveränderlich, anfangslos und unsterblich. Während die Anschauungen der verschiedenen Philosophenschulen über diese Eigenschaften der Seele ziemlich übereinstimmen, herrschen über andere ihr zugeschriebene Prädikate verschiedene Meinungen. Vor allem besteht ein Streit darüber, ob die Seele an sich nur reine Erkenntnis und deshalb nur das qualitätslose Licht ist, das den Leib erleuchtet, oder ob ihr auch Empfindung und Wollen zugeschrieben werden müssen. Eine vielumstrittene Frage ist auch die nach der Größe der Seele, indem einige sie für atomklein, andere für unendlich groß erklären.

Die Seele ist umkleidet mit Körpern von feiner und grober Materie. Der sichtbare, grobstoffliche Leib, der von Vater und Mutter erzeugt wird und im Tode zerfällt, besteht nach der gewöhnlichen Anschauung aus den fünf Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther. Beim Einnehmen der Nahrung gelangen die in den einzelnen Speisen vorhandenen Partikeln dieser Elementarstoffe in den Körper und werden dort durch den Verdauungsprozeß in die einzelnen Bestandteile desselben umgewandelt.

Der physische Körper setzt sich zusammen aus sieben Grundbestandteilen (dhâtu). Diese sind:

1. der Saft oder Chylus (rasa), der aus der verdauten Nahrung entsteht, vom Herzen aus in vierundzwanzig Röhren den Körper durchströmt und ihm dadurch Wachstum und Gedeihen gibt,

2. das Blut, d. h. Chylus, der in der Leber durch die erhitzende Wirkung der Galle rot gefärbt wird,

3. das Fleisch, d. h. verdautes und verdicktes Blut,

4. das Fett, d. h. verdautes Fleisch, das seinen Hauptsitz im Bauch hat,

5. die Knochen, d. h. verdautes und getrocknetes Fett, das die Glieder und die Gelenke des Körpers bildet,

6. das Mark, das aus den verdauten Knochen besteht,

7. der Samen, der aus Mark entsteht.

Die Quintessenz aller dieser Elemente bildet die Lebenskraft (Ojas). Die Zerstörung der letzteren, sowie die Verminderung oder übermäßige Vermehrung der Grundbestandteile ruft Krankheiten oder Tod hervor.[1])

Bestand und Gesundheit des Körpers sind bedingt durch die gleichmäßige Verteilung der drei Grundsäfte, welche den ganzen Leib durchdringen und erfüllen. Es sind dies:

1. die Galle, deren Hauptsitz sich zwischen Herz und Nabel befindet,

2. der Schleim, dessen Hauptsitz oberhalb des Herzens ist,

3. der Wind (Prâna).

Von diesen ist der Wind bei weitem der wichtigste. Er ist das eigentliche Lebensprinzip, das unter Leitung der Seele Nahrungsaufnahme, Entleerung, Atmung und Blutumlauf regelt, und zugleich das verbindende Glied zwischen der Seele und den materiellen Organen. Von Winden werden gewöhnlich fünf Arten unterschieden:

1. der eigentliche Prâna, der in der Lunge seinen Sitz hat und die Speiseaufnahme und Atmen bewirkt,

2. der Aushauch (Apâna), der Harn und Kot aus dem Körper heraustreibt,

3. der Mithauch (Samâna), der die aufgenommene Speise im Verdauungsfeuer kocht und in ihre Bestandteile auflöst,

4. der Udâna, der sich von unten nach oben bewegende Aufhauch,

---

[1]) Vgl. hierzu Julius Jolly „Medizin". (GIAPA III, 10) S. 41f.

der zum Halse emporsteigt und das Sprechen, Singen usw. hervorruft,

5. der über den ganzen Körper verteilte Durchhauch (Vyâna), der die Zirkulation der Säfte vermittelt und Schweiß und Blut in Bewegung setzt.

Der Lebensodem ist das organisierende Prinzip des groben Leibes, ist selbst aber eine Wesensäußerung des feinen, physischen Körpers (Linga- oder Sûkshma-sharîra). Außer mit dem kompakten, grob-materiellen Körper ist jede Seele nämlich noch mit einem inneren Leibe umkleidet, welcher der Träger und das Rezeptakulum aller bei uns psychisch genannten Funktionen ist. Derselbe besteht aus ganz feiner Materie; seine Basis bilden die feinen Stoffe der fünf Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther. Er umfaßt:

1. die feinen Organe der fünf Wahrnehmungssinne (Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch, Gefühl), und der fünf Tatsinne (der Fähigkeiten des Redens, Greifens, Gehens, Entleerens und Zeugens). Diese sind selbst nicht wahrnehmbar und nicht etwa mit den entsprechenden Organen des groben Körpers zu verwechseln, in denen sie ihren Sitz haben; sie sind selbst vielmehr etwas viel Feineres, das nur aus seiner Funktion erschlossen werden kann,

2. das Innenorgan (Antaḥkarana), d. h. die Gesamtheit der Organe, welche zusammen das psychische Leben bestimmen. Es sind dies:

a) der innere Sinn (Manas), welcher die von den Wahrnehmungssinnen dargebotenen Eindrücke zu Vorstellungen verarbeitet und die Tatsinne zur Realisierung bestimmter Entschlüsse antreibt,

b) das „Subjektivierungsorgan“ (Ahankâra, d. h. Ichmacher), welches die Vorstellungen zu dem Ich in Beziehung setzt,

c) das Denkorgan (Buddhi), welches die Vorstellungen feststellt, Urteile bildet und Willensentscheidungen fällt.

Jeder psychische Prozeß verläuft in der Weise, daß der Mensch zunächst mit den feinen Wahrnehmungssinnen, vermittels der grobmateriellen Organe, die ihr Rezeptakulum bilden, etwas wahrnimmt, dann diese Perzeptionen mit Hilfe des Manas zu Vorstellungen ordnet, sie durch das Subjektivierungsorgan zu seiner Person in Beziehung setzt und mit Buddhi eine Entscheidung trifft, die dann

auf diesem Instanzenwege den feinen Sinnesorganen wieder übermittelt und von den Tatorganen in eine Handlung umgesetzt wird.

Alle diese Organe des feinen Leibes sind rein materiellen Ursprungs. Sie werden ebenso wie die Glieder des groben Körpers durch Zuführung homogener Teile in den genossenen Speisen unterhalten, sind also etwas von der rein geistigen Seele durchaus Verschiedenes und dienen nur als Werkzeuge und Vehikel. Das Verhältnis des Leibes und der Organe zur Seele läßt sich nach indischen Vorbildern durch folgendes Gleichnis verdeutlichen: der Leib ist ein Palast, die groben Sinnesorgane sind die Tore, die feinen Wahrnehmungsorgane die Türhüter, welche ohne Kontrolle alles hineinlassen, bzw. die Schergen, die blind tun, was ihnen befohlen wird. Der innere Sinn ist der anordnende und die Aufträge weitergebende Vermittler zwischen diesen und den höheren Instanzen, das Subjektivierungsorgan ist der Hofmarschall, der die Eingänge beim König meldet, das Denkorgan der Premierminister, der dem König Vorschläge macht, und die Seele schließlich der Herrscher, um dessentwillen alle anderen da sind, und welcher, der Außenwelt unsichtbar, über alles gebietet.

Im Gegensatz zu dem groben Leib zerfällt der feine nicht beim physischen Tode, sondern begleitet die Seele auch weiter auf ihren Wanderungen. Für die kurze Zeit zwischen Tod und Wiedergeburt erhält er seine materielle Grundlage durch die beim Totenopfer dargebrachten Spenden. Die Beschaffenheit des groben Leibes, in welchen die Seele mit dem feinen Körper für eine neue Existenz eingeht, wird bedingt durch das Karma des Individuums, durch die von diesem in seinem früheren Leben vollbrachten Taten, welche als ein übersinnliches Moment sein zukünftiges Dasein und Schicksal bestimmen. Nach der indischen Theorie hinterläßt jeder psychische Vorgang im Denkorgan eine Spur, welche es in Zukunft zu gewissen Erfahrungen und Handlungen prädisponiert. Diese latenten Eindrücke vergangener Prozesse sind die potentiellen Bildekräfte künftiger Vorgänge; unbewußt liegen sie in jedem Individuum verborgen und gelangen erst zur Manifestation, wenn ihre Zeit gekommen ist. So steht denn die Seele des Menschen ganz unter den Einflüssen der Materie. Sein Denken, Wollen und Fühlen wird durch das Innenorgan, vor allem durch das Denkorgan

bestimmt, und sein geistiges Leben ist somit determiniert durch die Einflüsse der materiellen Basis, mit der es verknüpft ist. Dies kommt besonders zum Ausdruck in der Anschauung, daß es die Zusammensetzung der Materie ist, welche die Charaktereigenschaften des Menschen bedingt und ihm ihren Stempel aufprägt. Die Materie besteht, wie schon oben hervorgehoben wurde, aus drei Konstituenten, dem Lichten, Leichten, Freudigen (Sattva), dem Tätigen, Beweglichen, Leidenschaftlichen (Rajas) und dem Dunklen, Schweren, Trägen (Tamas). Durch die Mischung dieser Tendenzen und das Vorherrschen der einen über die anderen wird der empirische Charakter des Menschen bestimmt. So verschieden im einzelnen die philosophischen Systeme der Inder auch über das Wesen der Seele urteilen, darin stimmen sie doch fast alle überein, daß sie die psychischen Vorgänge zum großen Teil als materielle Prozesse auffassen, die von den verschiedenen, aus feiner Materie gebildeten Organen vorgenommen werden, und daß sie das Heil allein in einer Loslösung der Seele von den Wirkungen der Materie erblicken.

Im irdischen Leibe hat die Seele, nach gewöhnlicher Auffassung, ihren Sitz im Herzen. Von hier aus durchdringt sie den ganzen Körper. Die Art und Weise, in der das geschieht, wird durch das Gleichnis vom Sandelöl veranschaulicht, das von der Stelle aus, die mit ihm bestrichen ist, über den ganzen Leib Kühlung und Erfrischung verbreitet. Wenn eine irdische Existenz zu Ende gegangen ist, verläßt die Seele, angetan mit dem feinen Leibe, den groben Körper, um die Wanderung zu der neuen Daseinsform anzutreten. Die Spitze des Herzens wird leuchtend, und die Seele geht auf einer der 101 Adern, welche den physischen Leib durchziehen, aus diesem heraus und wird dann von den Sonnenstrahlen weiter zu ihrem Bestimmungsort geführt. Die Bösen versinken in die Höllen, in welchen sie für ihre Missetat zu büßen haben. Die Guten gelangen in himmlische Welten, um dort ein Jahrtausende währendes Freudendasein zu führen. Diejenigen, welche durch ihr Karma dazu bestimmt sind, auf Erden wiedergeboren zu werden, gelangen auf dem sogenannten „Väterwege“ zum Monde, wo sie eine kurze Zeitlang verweilen und den Lohn ihrer guten Taten ernten. Von dort aus kehren sie dann im Regen wieder zur Erde zurück und

gehen in Pflanzen ein. Diese werden von dem Menschen oder Tier, der in der nächsten Existenz ihr Vater werden soll, genossen. Im Samen desselben gelangen sie dann in den Mutterschoß, für den sie prädestiniert sind, um in ihm den groben Leib für ihr nächstes Dasein zu erhalten und mit diesem versehen dann zur Welt zu kommen. Über die Entwicklung des Embryo heißt es in der „Garbha-Upanishad"[1]: „Aus der Paarung zur Zeit der Periode entsteht nach einer Nacht ein Knötchen, nach sieben Nächten eine Blase, innerhalb eines halben Monats ein Klumpen, innerhalb eines Monats wird er fest, nach zwei Monaten entsteht der Kopf, nach drei Monaten entstehen die Fußteile, im vierten Monat Fußknöchel, Bauch und Hüften, im fünften das Rückgrat, im sechsten Mund, Nase, Augen, Ohren, im siebenten wird der Embryo mit der Seele ausgestattet, im achten ist er in allen Stücken fertig . . . Dann gelangt mittels des von der Mutter Gegessenen und Getrunkenen und mittels der Nabelschnur auch sein Prâna zum Schwellen, im neunten Monat endlich ist er in allen Stücken und auch in der Erkenntnis vollständig. Dann erinnert er sich an seine früheren Geburten und hat Erkenntnis seiner guten und bösen Werke . . . Wenn er aber dann, zu den Pforten der Geschlechtsteile gelangend, durch die Einzwängung gequält und unter großen Schmerzen kaum geboren, mit dem Winde der Außenwelt in Berührung tritt, so kann er sich nicht mehr auf seine Geburten und Tode besinnen und hat keine Erkenntnis seiner guten und bösen Werke mehr."

Die wenigen Menschen, welche im irdischen Leben die Erlösung erlangten, werden nicht wiedergeboren. Ihre Seelen verlassen im Moment des Todes den groben Körper auf der einen Ader, die vom Herzen zum Haupte führt, und gehen auf dem „Götterwege" durch die Bereiche verschiedener Götter in die Welt Brahmâs, des Demiurgen, empfangen von ihm Belehrung und gelangen dann von dort beim Weltuntergange nach Vernichtung ihres feinen Leibes zum höchsten Gott, um mit ihm vereint zu werden. Unter besonderen Umständen können die Erlösten auf dem Götterwege direkt oder ohne Auszug aus dem Leibe durch sofortige vollständige Auf-

[1]) Deussen, „60 Upanishads des Veda", S. 608, vgl. die embryologische Schilderung im „Adhyâtma-Râmâyana", IV, 8, 22ff., wo auch von der Erinnerung an frühere Geburten die Rede ist.

lösung des feinen Leibes und seiner Organe in die Gottheit eingehen. Nach fast allgemeiner Anschauung[1]) ist die Erlösung endgültig und unwiderruflich; die Erlösten brauchen nie wieder zur Welt zurückzukehren, sondern verharren durch alle Ewigkeit in unveränderlicher, göttlicher Seligkeit.

B. DIE ETHISCHEN ANSCHAUUNGEN

1. DAS GESETZ DER EWIGEN VERGELTUNG

Der ganze Kosmos wird nach indischer Auffassung durchgängig beherrscht von einem ewigen Gesetz, von dem Dharma. So wie dieser in der Natur jedem Ding und jedem Wesen seine bestimmt abgegrenzten Eigenschaften und Tätigkeiten zuweist, so macht er auch in der Welt des Sittlichen allen Wesen Vorschriften über ihr Handeln und bestimmt mit eherner Unerbittlichkeit ihr Schicksal als die notwendige Konsequenz der Taten, die sie vollbrachten. Der natürlichen Kausalität entspricht nach dem Glauben der Hindus eine ethische; die natürliche Weltordnung ist zugleich eine sittliche Weltordnung, die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Die allen Indern tief eingeborene Überzeugung von der nachwirkenden Kraft alles Tuns findet seinen Ausdruck in der Lehre vom Karma, die eine so allgemeine Anerkennung genießt, daß sie geradezu als das übereinstimmende Zentraldogma aller indischen Religionen aufgefaßt werden kann. Sie besagt: jede Tat, jedes Wort, jeder Gedanke ruft neben seiner sichtbaren Wirkung noch eine unsichtbare, transzendente — das Karma — hervor; jede Handlung erzeugt, wenn man es so ausdrücken darf, gewisse potentielle Energien, die sich unter gegebenen Bedingungen in aktuelle umwandeln, Kräfte, die als Lohn oder Strafe über kurz oder lang in die Erscheinung treten. Wie der Schuldschein, auch wenn das Darlehen längst verbraucht ist, weiter besteht und seine Gültigkeit erst bei der Rückzahlung des Kapitals verliert, so bleibt auch die unsichtbare Wirkung einer Tat bestehen, wenn die sichtbare

[1]) Über die abweichende Lehre des Ârya Samâj, vgl. unten S. 444.

längst verschwunden ist. Sie beschränkt sich nicht auf das gegenwärtige Leben, sondern währt über dieses hinaus; sie bestimmt quantitativ und qualitativ den Zustand nach dem Tode. Die Handlungen des gegenwärtigen Daseins sind die Ursachen der zukünftigen Existenz und das gegenwärtige Leben ist seiner Beschaffenheit und Dauer nach das Fazit der Taten des vorhergehenden. So findet die natürliche Verschiedenheit der Individuen eine Erklärung, die so plausibel ist, daß sie umgekehrt wieder als Beweis für die Wahrheit der Karma-Theorie angeführt wird.[1])

Das Karma eines jeden Wesens ist etwas Unsichtbares (adrishta), Übersinnliches. Seiner Wirkungsart nach ist es dreifach: 1. sancita, das Karma, das durch frühere Taten aufgeschichtet ist und das bei gegebener Gelegenheit zur Entfaltung kommen wird, 2. prârabdha, das Karma, das bereits angefangen hat, in Wirksamkeit zu treten und das sich als das Schicksal des betreffenden Wesens manifestiert, und 3. âgâmi oder vartamâna, das frische Karma, das durch neue Handlungen in jedem Moment dem vorhandenen Schatz zugeführt wird und so die Menge der bestehenden Schuld oder des bestehenden Verdienstes in jedem Augenblick vergrößert.

Das Karma wirkt mit absoluter Notwendigkeit. „So wie Blüten und Früchte, auch ohne angetrieben zu werden, ihre Zeit im Jahre einhalten, so auch die vordem begangene Tat. Hochschätzung und Geringschätzung, Gewinn und Verlust, Schwinden und Wachsen, wie sie sich begeben haben, so kehren sie wieder, jedesmal, wenn die Schicksalsfrist zu Ende geht. Durch das eigene Selbst wird das Leid verhängt, durch das eigene Selbst wird die Lust verhängt; nach Einbettung in einem Mutterleibe wird die Frucht der früheren Verkörperung genossen. Was einer Gutes oder Böses tut, sei es als Kind, als Jüngling oder als Greis, dafür erlangt er in eben demselben Zustande die Vergeltung. Wie unter tausend Kühen das Kalb seine Mutter herausfindet, so verfolgt die früher begangene Tat ihren Täter."[2])

---

[1]) Ich gestatte mir hier eine Entlehnung aus der Einleitung meiner Schrift „Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas". Leipzig, Otto Harrassowitz, 1915.

[2]) Mahâbhârata 12, 181, 12—16 (Deussen, Philosophische Texte aus dem Mahâbhârata, S. 143).

Die Annahme, daß jede Tat ihre Vergeltung finden müsse und daß das Dasein jedes Individuums die Folge einer nachwirkenden Verschuldung oder eines nachwirkenden Verdienstes sei, involviert mit Notwendigkeit die Idee einer ewigen Seelenwanderung, denn da in jeder neuen Existenz wieder Taten vollbracht werden, die in einem künftigen Leben gesühnt werden müssen, ist die Seelenwanderung ohne Ende; da aber andererseits jede Existenz die Werke einer ihr vorhergehenden voraussetzt, ist sie auch ohne Anfang. So sind denn alle lebenden Wesen seit anfangsloser Zeit und in endlose Zukunft in einen Kreislauf immer neuer Wiedergeburten verstrickt und schmieden sich unaufhörlich selbst wieder die Fesseln, die sie an den Sansâra ketten.

Der Ursprung der Lehre von der Macht der Tat und von der ewigen Metempsychose bei den Indern ist noch nicht aufgehellt. Die Hindus selber führen sie auf göttliche Offenbarung zurück und finden sie dementsprechend bereits in den Hymnen des Rigveda ausgesprochen vor. In einigen Versen dieses Buches haben auch europäische Gelehrte schon diese Lehre anzutreffen geglaubt, doch ist ihre Ansicht vielfach bestritten worden. Im allgemeinen ging jedenfalls die Ansicht der vedischen Inder von dem Leben nach dem Tode dahin, daß die Guten in der Himmelswelt seligem Genusse hingegeben sind, während die Bösen in der Finsternis Qualen erdulden. Mit Sicherheit läßt sich das Vorhandensein des Glaubens an die Metempsychose erst in den Upanishaden feststellen. In der Brihadâranyaka-Upanishad 4, 4, 4 z. B. heißt es: „Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff nimmt und daraus eine andere, neuere, schönere Gestalt hämmert, so auch diese Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen losgelassen hat, so schafft sie sich eine andere, neuere, schönere Gestalt, sei es der Väter, oder der Gandharven, oder der Götter, oder der Prajâpatis, oder des Brahmâ, oder anderer Wesen . . . Wer Gutes tat, wird als Guter geboren, wer Böses tat, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses. Darum fürwahr heißt es: ‚Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde; je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht, je nachdem seine Einsicht ist, danach tut er das Werk (Karma), je nachdem er das Werk tut, danach ergeht es ihm.‘“

Die Lehre von der Seelenwanderung verdrängte jedoch nicht die älteren Vorstellungen von der Vergeltung der Taten im Himmel und in der Hölle, sondern verband sich mit ihnen in der Weise, daß die Väterwelt, die Himmel und die Höllen als Orte für einen längeren oder kürzeren, aber gewöhnlich zeitlich begrenzten Aufenthalt der Seelen angenommen werden, von denen aus sie später wieder zur Erde zurückkehren. So entstand jenes ausgedehnte eschatologische System, von welchem in folgendem die Rede sein wird.

Zahllose Schriften schildern im einzelnen, welche Wiedergeburten ein Mensch zu erwarten hat, der bestimmte gute oder böse Taten vollbrachte. So lesen wir z. B. im Gesetzbuch des Manu (12, 55—59):

„Der Mörder eines Brahmanen erlangt den Mutterschoß (aus welchem hervorgehen) Hunde, Schweine, Esel, Kamele, Rinder, Ziegen, Schafe, wilde Tiere, Vögel, Candâlen und Pulkasas.[1]) Ein Brahmane, der Branntwein trinkt, geht ein in den Leib eines Wurms, eines Insekts, einer Motte, eines mistfressenden Vogels oder eines Raubtieres. Ein Brahmane, der stiehlt, geht tausendmal durch die Leiber von Spinnen, Schlangen, Eidechsen, Wassertieren oder schädlichen Unholden. Wer das Ehebett seines Lehrers (durch Verkehr mit dessen Frau) befleckt, wird hundertmal als Gras, Busch, Ranke, als fleischfressendes oder mit Fangzähnen versehenes oder grausames Tier wieder geboren. Boshafte Menschen werden fleischfressende Tiere; die, welche Verbotenes essen, Würmer; Diebe werden Wesen, die sich gegenseitig verzehren; zu Gespenstern werden die, welche sich mit Frauen aus den niedrigsten Kasten zu schaffen machen."

In dieser Weise wird hier und in anderen Werken ein ganzer Katalog aller möglichen Verbrechen aufgeführt und jedesmal die Strafe angegeben, die den trifft, der ein solches beging. In ihrer Sucht, alles zu systematisieren, haben die Inder die Gesamtheit der lebenden Wesen unter dem Gesichtspunkt der Seelenwanderungslehre klassifiziert. Im Ganzen werden dreimal drei Gruppen von Lebewesen unterschieden. Als Einteilungsprinzip dienen dabei die drei Gunas, Finsternis, Leidenschaft und Güte (S. 227).

[1]) Bestimmte verachtete Kasten.

„Pflanzen, Würmer, Insekten, Fische, Schlangen, Schildkröten, zahme und wilde Tiere (wie Rinder, Hunde, Schakale) sind die untersten —

Elefanten, Pferde, Shûdras und verabscheuungswürdige Barbaren, Löwen, Tiger und Eber sind die mittleren —

Câranas (Sänger, Tänzer), Suparnas (eine Art von Vogelgottheiten), heuchlerische Menschen, Râkshasas und Pishâcas sind die höchsten Daseinsformen, welche Tamas veranlaßt.

Preisboxer und Athleten, Schauspieler und Leute, die ein verachtetes Handwerk betreiben, sowie solche, die sich dem Spiel und Trunk ergeben, sind die niedrigsten —

Könige, Krieger und die Hauspriester von Königen, sowie solche, die an Wortkämpfen sich gern beteiligen, sind die mittleren —

Gandharven, Guhyakas, Yakshas, die Diener der Götter, und die Apsarasen sind die höchsten Daseinsstufen, zu welchen Rajas führt.

Asketen, Einsiedler, Brahmanen, die Schar der niederen Gottheiten, die Genien der Mondhäuser und die Daityas sind die niedrigsten —

Opferer, Rishis, die Götter, die Schutzgottheiten der Veden, der Himmelslichter, der Jahre, die Väter (Manen) und die Sâdhyas (eine Art himmlischer Wesen) sind die mittleren —

Brahmâ, die Schöpfer der Welt (wie die großen Seher Marîci usw.), die Götter, die über das Sittengesetz, über die kosmischen Prinzipien Buddhi und Prakriti herrschen, sind die höchsten Daseinsstufen, zu welchen Sattva führt.

Damit ist das gesamte, alle Wesen umfassende System des Sansâra, wie er als Folge des dreifachen Karma auftritt, als aus dreimal drei Klassen bestehend, dargelegt worden.“[1])

Die guten und bösen Taten eines Wesens bestimmen nicht nur seine Existenzweise nach dem Tode, sondern auch alle Einzelheiten seines Lebens, seine Anlagen, seinen Charakter, seinen Besitz und sein Schicksal. Für den Inder sind deshalb alle Umstände seines gegenwärtigen Lebens die notwendige Folge seiner Taten in einem früheren Dasein. Ein kennzeichnendes Beispiel für die allgemeine Verbreitung dieser Anschauung berichtet Deussen. In Jaipur unter-

---

[1]) Manus Gesetzbuch 12, 42—51.

hielt er sich mit einem alten blinden Pandit. „‚Nicht wissend, daß er schon von Geburt blind war,‘ schreibt der genannte Forscher, ‚fragte ich ihn teilnehmend, welcher Unfall sein Leiden herbeigeführt habe.‘ Seine Antwort war echt indisch. ‚Irgend eine in einer früheren Geburt begangene Sünde ist die Ursache‘, versetzte er in zufriedener Heiterkeit. Der Glaube an die Seelenwanderung ist heute wie in alter Zeit die Grundlage der ganzen indischen Religion. Er tröstet den Inder über die Leiden des Lebens, weil er sie als die notwendige Folge früher begangener Sünden begreift, und er ist ein starker Sporn, ein rechtschaffenes Leben zu führen, weil jeder Fehltritt seine Sühnung in einem künftigen Leben unvermeidlich im Gefolge hat.“[1])

Die Überzeugung von der Wahrheit der Metempsychose durchdringt das ganze geistige Leben des Volkes und gibt Veranlassung zu mancherlei Gebräuchen.

Vielfach findet sich die Anschauung, daß die Vorstellungen, die einen Menschen in der Todesstunde bewegen, gleichsam die Gedanken, die sein Leben beherrschten und die jetzt noch einmal in konzentrierter Form an ihm vorüberziehen, von ausschlaggebender Bedeutung für seinen Zustand nach dem Tode seien. Diese Idee, welche Emanuel Geibel in die Worte kleidete:

„Woran dein Herz gedacht zuletzt auf Erden,
Darein wirst sterbend du verwandelt werden“

(vgl. Bhagavadgîtâ 8, 6), veranlaßt den frommen Hindu, in seinen letzten Augenblicken sein Denken von der Welt ab- und auf göttliche Dinge hinzulenken, in der Hoffnung, durch die Anrufung von Râma oder anderen Göttern zur Seligkeit einzugehen.

Ein Mann und eine Frau, die sich sehr lieb haben, baden zusammen im Ganges mit zusammengebundenen Kleidern, um dadurch zu bewirken, daß sie auch in der nächsten Existenz wieder einander heiraten werden. Durch allerlei magische Praktiken sucht man festzustellen, als was für ein Wesen ein Verstorbener wieder geboren worden sei. Um dies zu ermitteln, wird z. B. in den Nordwestprovinzen ein flaches Gefäß mit Asche aus dem Brennofen eines Töpfers gefüllt und sorgfältig glattgestrichen. Findet man

---

1) Paul Deussen, Erinnerungen an Indien, S. 70.

dann später hierin einen Fußabdruck, so schließt man daraus, daß der Tote als Mensch, findet man Krallen, daß er als Vogel, findet man gewellte Linien, daß er als Pflanze wiedergeboren worden sei. Man fürchtet sich, als Schuldner zu sterben, weil der Glaube herrscht, daß der Schuldner als der Ochse oder das Pony des Gläubigers wieder zur Welt kommen könne. Manchmal wird auch angenommen, ein Sohn sei in seinem früheren Dasein der Gläubiger seines Vaters gewesen, dem jetzt durch die Erziehung die Schulden zurückerstattet werden müßten. Stirbt der Sohn, so denkt man, die Schuld sei erlassen.[1]) Derartige abergläubische Vorstellungen haben natürlich mit der eigentlich philosophischen Konzeption der Seelenwanderungslehre nichts zu tun, sie zeigen nur, wie tief diese auch im Denken des niederen Volkes Wurzel gefaßt hat.

Wie bereits hervorgehoben wurde, hat die Lehre von der Wiedergeburt die Vorstellungen von Himmel und Hölle nicht verdrängt, sondern nur modifiziert, in der Weise, daß in ihnen nicht End-, sondern nur Durchgangsstationen der Seele auf ihrer Weltreise gesehen werden.

Mit echt orientalischer Phantasie wird die Schrecklichkeit der Höllen ausgemalt. Die Seelen der Sünder gelangen, mit einem durch ihr Karma entstandenen, von keinem Vater und keiner Mutter erzeugten Leibe, der für Qualen besonders empfänglich ist, vor den Totenrichter Yama, der ihnen dann ihre Strafe näher bestimmt. Es gibt eine große Anzahl von Höllen, eine immer schrecklicher als die andere. In den Purânas und anderen Werken wird genau geschildert, was in den einzelnen Höllen zu erdulden ist. Nach dem Mârkandeya-Purâna (10ff.) z. B. laufen die Sünder in der Hölle Raurava auf glühenden Kohlen, in Mahâraurava rollen sie auf heißem Kupfer umher, von eklem Getier benagt. In Tamas ist es eiskalt. Zähneklappernd, hungernd und dürstend tasten sich dort die Verdammten durch die Finsternis und bringen einander Schmerzen bei, indem sie sich gegenseitig im Dunkel stoßen. In Nikrintana werden die Verurteilten auf einem Rade umhergedreht und in tausend Stücke zerschnitten, doch fügen sich ihre Leiber immer wieder aufs neue zusammen. In Apratishtha sind

---

[1]) Census 1901, XVI North Western Provinces S. 76.

es Brunnenräder mit Schöpfkrügen, auf denen die Sündigen festgebunden und hin und her bewegt werden, wobei ununterbrochen Blut aus ihrem Munde strömt und Tränen aus ihren Augen quellen. Im Asipatravana (Schwertblätterwald) herrscht furchtbare Hitze, der Boden glüht und die Sonnenstrahlen verursachen heftige Schmerzen. Inmitten dieser Hölle befindet sich ein schöner Wald. Wenn die Verdammten dort im Schatten Kühlung suchen wollen, dann erhebt sich ein Wind, der Blätter in Gestalt von scharfen Schwertklingen auf sie herniederwirft, so daß sie auf die heiße Erde sinken, wo ihnen grausige Hunde die Glieder ausreißen. In Taptakumbha werden die Sünder in Kesseln mit Öl gekocht, schreckliche Geier ziehen sie heraus und brechen ihre Gebeine, werfen sie dann aber wieder in die Kessel zurück, wo ihre Glieder sich in dem glühenden Öl wieder zusammensetzen und Yamas Diener sie mit Löffeln in der Ölflut hin und her bewegen.

Diese und andere Leiden haben die Bösen viele Jahrtausende lang zu erdulden. Wenn sie entsprechend ihrer Strafe die einzelnen Höllenstationen passiert haben, dann werden sie auf Erden in den untersten Daseinsstufen wiedergeboren und können, falls sie danach handeln, nach zahllosen Geburten schließlich in die höchsten Existenzformen aufrücken.

Die Guten hingegen gelangen, wie schon erwähnt (S. 237), nach dem Tode entweder für eine kurze Zeit auf den Mond, in die Väterwelt und kehren von dort zur Erde zurück, oder sie finden in einem der himmlischen Paradiese Aufnahme. Nach einer vielverbreiteten Vorstellung gehen auch sie zu Yama, der freilich gegen sie freundlich und gütig ist. Die Zustände in den Paradiesen werden naiv geschildert:

„Hier werden von Gandharvenjungfrauen herrliche Lieder gesungen, dort tanzen schöngeformte Apsarasen, hier schallt der liebliche Klang der Lauten und anderer Instrumente, dort strömt ein Blumenregen herab und wehen kühlende Lüftchen; hier sind kühlwasserige Trinkplätze, dort Speisehäuser, dort beten Götter und Gandharven heilige Hymnen. Überall sind Teiche, mit blühendem Lotos geschmückt, schattige Bäume, blühende Vanjulas und andere Schlingpflanzen. Diesen mit allen Wonnen begabten Weg wandeln die tugendhaften Menschen. Einige kommen zu Roß, mit

vielerlei Zieraten geschmückt, das Haupt von weißstäbigen Sonnenschirmen geschützt. Einige kommen auf Elefanten, andere auf Wagen, andere in Sänften voll Freude zur Behausung Yamas. Einige Sterbliche kommen gefächelt vom Wehen der von Götterjungfrauenhänden getragenen Fächerwedel und von den Gottweisen gepriesen. Einige Tugendhafte gehen zum Palaste Yamas, göttliche Kleider tragend, von Kränzen und wohlriechenden Salben verschönt und Betel genießend. Einige kommen zur Wohnung des Todesgottes, mit dem Glanze ihrer Körper die zehn Weltgegenden erleuchtend und schimmernde Paläste bewohnend. Einige Edle kommen, himmlische Milch trinkend, andere wandeln, Nektar schlürfend, dieses Weges."[1])

Obwohl nach der strengen Karmalehre jedes Wesen die Höllenstrafen, zu denen es verurteilt ist, durchmachen muß, glauben die Hindus doch, daß gute Werke anderer ihre Leiden verringern könnten. Das beweist z. B. die Geschichte von dem König Vipashcit, eine der schönsten Legenden, welche sich in den Purânas findet. Dieser tugendhafte Herrscher mußte eine kurze Zeit in der Hölle zubringen, weil er versäumt hatte, einer seiner Gattinnen beizuwohnen, zu einer Zeit, zu der eine Empfängnis mit Sicherheit zu erwarten gewesen wäre, denn „so wie das Feuer zur Zeit des Homa-Opfers den Herabfall der Butter erwartet, so erwartet Prajâpati den Herabfall des Samens zum richtigen Zeitpunkt". Da der König aber so viele gute Werke vollbracht hatte, ging von ihm ein erfrischender Luftzug aus, der alle Höllenbewohner erquickte. Als Vipashcit dann nach Verbüßung seiner kurzen Strafe in den Himmel gebracht werden sollte, da riefen die gepeinigten Sünder:

„Tu' die Gnad' uns, o Männerfürst, und verweil' einen Augenblick!
Denn der Anhauch von deinem Leib erquickt mit Labung unsern Sinn;
Aus den Gliedern die Schmerzensglut und alle Qualen ganz und gar
Benimmt er uns, o Manntiger: erbarme dich, o Erdenhort!"

Da sagte der König zu Yamas Schergen, die ihn aus dem Ort der Qual fortführen wollten:

---

1) Kriyâyogasâra 22, 12ff. (A. E. Wollheim da Fonseca, Mythologie des alten Indien S. 16.) Vgl. Mârkandeya-Purâna 10, 91f.

„Nicht im Himmel noch Brahmawelt wird solche Lust dem Mann zuteil,
Wie aus leidender Menschen Trostgewähr entspringt, so ist mein Sinn.
Wenn denn in meiner Gegenwart diese hier nicht die Pein befällt,
So will ich, guter Freund! hier stehn als wie ein Pfeiler unbewegt.“

Auch als Yama und Indra selbst erschienen, um ihn nach dem Paradies zu holen, bleibt der König standhaft bei seinem Entschluß und spricht:

„Wie sollen Menschen Lust haben, im Verkehr mit mir zu sein,
Wenn nicht durch meine Näh' ihnen eine Förderung wird zuteil?
Drum, was ich irgend Gutes mag getan haben, ihr Götterherren,
Seien dadurch der Hölle quitt diese zur Pein gegangenen.“

Diese Worte Vipashcits bewirkten, daß allen Höllenbewohnern ihre Strafe erlassen wurde, so daß sie sofort in der ihren früheren Taten entsprechenden Existenzformen wiedergeboren wurden, der König aber wurde von Indra auf einem Luftwagen in den Himmel gebracht.[1])

Der Aufenthalt der Seele in den verschiedenen Himmeln und Höllen ist, wie schon angeführt, nach indischer Ansicht nur ein vorübergehender;[2]) sobald die bestimmte Frist verstrichen ist, kehren die Seelen wieder in den Sansâra zurück.

Die Lehre von der Seelenwanderung ist das Rückgrat des ganzen indischen Unsterblichkeitsglaubens. Wann und wie sie bei den Indern entstanden ist, ist bis heute eine ungelöste Frage. Einen Anstoß zu der Entstehung dieses Glaubens hat zweifellos die Erkenntnis gegeben, daß alles in der Welt veränderlich sei. Das hat schon Voltaire sehr schön dargetan, wenn er sagt: „N'est-il pas bien naturel que toutes les métamorphoses dont la terre est couverte, aient fait imaginer dans l'Orient où on a imaginé tout, que nos âmes passaient d'un corps à un autre? Un point presque

---

[1]) Mârkandeya-Purâna 14f. Die metrischen Stellen nach Rückert „Der gute König in der Hölle“, ZDMG. 12 (1858) p. 336ff. L. Hirschberg, Rückert-Nachlese (Weimar 1911) Bd. II S. 485ff.

[2]) Der Philosoph Madhva scheint der einzige zu sein, der lehrt, daß die Verdammten in der unteren Hölle Andhatamas (blinde Finsternis) für alle Ewigkeit bleiben müssen, da ihre Schuld nie getilgt werden kann.

imperceptible devient un ver, ce ver devient papillon; un gland se transforme en chêne, un œuf en oiseau; l'eau devient nuage et tonnerre; le bois se change en feu et en cendre; tout paraît enfin métamorphose dans la nature. On attribua bientôt aux âmes, qu'on regardait comme des figures légères, ce qu'on voyait sensiblement dans des corps plus grossiers."[1])

Unter vielen primitiven Völkern finden wir auch den Glauben, daß die Seelen der Verstorbenen nach dem Tode in Bäume oder in die Leiber von Vögeln, Schlangen, Wespen usw. eingehen.[2]) Diese Anschauungen sind freilich an sich noch kein Glaube an eine durch Verdienst oder Schuld bedingte Seelenwanderung; dieser setzt vielmehr noch ein anderes Element voraus: die Idee der Vergeltung aller Taten. Das Gerechtigkeitsgefühl eines grüblerischen Volkes, das einen Ausgleich von Tugend und Seligkeit in einem Jenseits suchte, mußte sich besonders hingezogen fühlen zu einer Anschauung, die es möglich macht, den einzelnen die Früchte seiner Handlungen unter denselben Umständen kosten zu lassen, wie denjenigen, dem sie Gutes oder Schlechtes gebracht hatten. Auch die Erwägung, warum ein Wesen gerade so und nicht anders geboren sei und dieses und kein anderes Schicksal habe, sprach jedenfalls sehr für die Metempsychose, ebenso der Gedanke, daß es nur so zu erklären sei, daß das Jenseits nicht überfüllt würde. Von großem Einfluß auf die Genesis der Lehre von der Wiedergeburt war in Indien sicher auch die in den Brâhmanas hervortretende Furcht vor einem nochmaligen Tode der Seele im Jenseits, die bereits frühzeitig mit dem Gedanken an ein Wiedergeborenwerden verknüpft wird. Das Zusammenwirken aller dieser Umstände scheint die Entstehung und Ausbreitung der Seelenwanderungslehre herbeigeführt zu haben, die heutzutage seit mehr als zweitausend Jahren das Denken der Hindus beherrscht.

Es ist viel darüber gestritten worden, welchen Einfluß der Glaube an die Metempsychose auf den indischen Volkscharakter ausgeübt hat. Vom rein intellektuellen Standpunkt aus betrachtet, bedeutet sie zweifellos einen Höhepunkt innerhalb der Entwickelung der religiösen Ideen. Die Vergeltung für die Tat eines kurzen Erdenlebens

[1]) Voltaire, Dictionnaire Philosophique. Paris, Flammarion, p. 269.
[2]) S. die Nachweise bei Gough, The Philosophy of the Upanishads p. 24f.

durch eine Seelenwanderung ist gerechter als die durch eine ewige Himmelswonne oder ewige Höllenstrafe. Es wird so auch die Absurdität vermieden, anzunehmen, daß die Seele einen Anfang in der Zeit habe, aber für alle Ewigkeit fortexistiere. Der Gedanke, was ich heute dem X zufüge, passiert mir morgen an Stelle von X selbst, ist viel anschaulicher als die Vorstellung von einem nie gesehenen Jenseits. Auf Grund von philosophischen Erwägungen dieser Art kam seinerzeit David Hume in seiner Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele zu dem Schlusse „The metempsychosis is therefore the only system of this kind, that philosophy can hearken to" und Schopenhauer bezeichnete sie als das „Non plus ultra mythischer Darstellung einer philosophischen Wahrheit".

Wie allen metaphysischen Theorien haften der Seelenwanderungslehre auf der anderen Seite auch wieder manche Mängel an. Zunächst läßt sich fragen, ob nicht das Verantwortlichkeitsgefühl größer sein muß bei Menschen, welche annehmen, die Taten im gegenwärtigen irdischen Leben seien von ausschlaggebender Bedeutung für den künftigen ewigen Zustand der Seele, als bei denen, welche glauben, daß jede Sünde durch eine zeitlich begrenzte Strafe verbüßt werde, daß späterhin aber wieder ein glücklicher Zustand Platz greifen könne. Sodann leidet die Seelenwanderungslehre unter der Schwierigkeit, daß eine Erinnerung an die früheren Existenzen bei fast allen Individuen nicht vorhanden ist, der einzelne daher nicht aus seinen vergangenen Erlebnissen sich eine Lehre für die Zukunft nehmen kann. Der Inder freilich erblickt in dieser Unwissenheit über die früheren Existenzen nicht einen Fehler der Seelenwanderungstheorie, sondern glaubt, daß dies lediglich daran liege, daß der Geist der meisten Wesen durch Nichtwissen verfinstert sei. Nach seiner Meinung können Heilige zur Kenntnis ihrer früheren Geburten gelangen, und auch der gewöhnliche Sterbliche vermag seiner Ansicht nach manchmal plötzlich etwas Derartiges zu erleben, sagt doch Kâlidâsa in der Shakuntalâ (5. Akt, Vers 93, ed. Cappeller):

„Hast du Reizendes vor Augen
und vernimmst du süße Töne,
Fühlst du dich beglückt und dennoch
faßt dich Wehmut ob der Schöne,

Weil du dich im Geist erinnerst
alter Freundschaft unbewußt,
Die aus einem frühern Leben
wurzelt tief in deiner Brust."

Eine weitere Schwierigkeit bietet der Konflikt, in welchen das Dogma von der Metempsychose notwendig mit der Lehre von der Willensfreiheit treten muß, sobald angenommen wird, daß die Taten in einem früheren Dasein den Charakter eines Wesens in seiner nächsten Geburt bestimmen, daß die Handlungen aber wieder eine Folge des Charakters seien.

Ein derartiger Glaube muß mit Notwendigkeit zum absoluten Fatalismus führen, der sich nur dann vermeiden läßt, wenn dem Karma-Gesetz nicht eine so weitgehende Wirkung zugeschrieben wird. Betreffs der Vorstellung, daß der Mensch zur Strafe zu dem Wesen wird, dem er seiner moralischen Qualität nach ähnelt, hat schon Herder mit Recht bemerkt: „Wie leicht büßt doch der Grausame, dessen Seele in einen Tiger wandert! Der ehemalige Tiger in Menschengestalt ist jetzt ein wirklicher Tiger ohne Pflicht und Gewissen, die ihn ehemals zuweilen noch quälten. Jetzt schießt er los und zerfleischt mit Durst, Hunger und Appetit aus innerem, nun erst ganz gestilltem Triebe. Das wünschte, das wollte ja der menschliche Tiger. Statt gestraft zu sein, ist er belohnt. Er ist, was er zu sein wünschte und einst in Menschengestalt schon unvollkommen war."

Der Glaube an die Seelenwanderung hat zur Folge, daß den irdischen Verhältnissen der Verwandtschaft, Volksangehörigkeit usw. kein absoluter, sondern nur ein relativer Wert beigemessen wird. Dies kommt schön zum Ausdruck in einer indischen Sage, die Graf Adolf Friedrich von Schack übersetzt hat. Die Seele eines Königssohns, der vergiftet worden war, kehrt auf Veranlassung des von seinen bekümmerten Eltern angeflehten Sehers Nârada noch einmal in den alten Leib zurück. Obwohl Nârada die Zusicherung gibt, daß der Knabe seine alte Existenz fortsetzen könne, zieht dieser es doch vor, wieder von hinnen zu gehen, indem er sagt:

„Auf welcher
Meiner Wand'rungen durch die Welt der Körper
Hab' ich diesen Mann zum Vater und zur

Mutter dieses Weib gehabt? Ich weiß es
Nicht zu sagen. Alle Seelen, wie sie
Von Geburt zu ferneren Geburten
Bald in dieses, bald in jenes Wesen
Niedersteigen, sehen zueinander
In die flücht'gen Bande der Verwandtschaft,
Freundschaft oder Feindschaft sich verwoben:
Doch im Glanze des Unendlichen schwinden
Solche Wahngebilde menschlicher Täuschung,
Wie im Sonnenlicht die nächt'gen Schatten."[1])

Das Empfinden, das aus diesen Worten spricht, wird von dem philosophisch denkenden Inder, der in der vergänglichen Welt nur den Abglanz von etwas Höherem sieht, sehr hoch gestellt, der Europäer hingegen, dessen Sinn auf das irdische Leben gerichtet ist, und dem eine derartige mystische Einstellung mangelt, wird es wenig pietätvoll finden.

Der Glaube an eine Kette immer neuer Wiedergeburten ist an sich betrachtet ein sehr tröstlicher und freudiger Glaube. Denn da auch der Arme, der Candâla, der Kranke und der Greis, obwohl sie doch alle viel zu leiden haben, so sehr am Leben hängen, daß sie selbst dieses jämmerliche Dasein nicht aufzugeben wünschen, sondern im Gegenteil mit aller Kraft bestrebt sind, es sich zu erhalten, so müßte ja die Aussicht, auf Grund guter Werke ein viel schöneres neues Leben genießen zu können, die Lehre von der Seelenwanderung als etwas überaus Trostreiches erscheinen lassen. Trotzdem ist die Grundstimmung, welche in Indien die Menschen, die von der Wahrheit der Metempsychose überzeugt sind, wenigstens die philosophischen Geister unter ihnen, beseelt, eine andere. Das ewige Umherwandern im Sansâra erscheint ihnen als leidvoll. Das Herz sehnt sich danach, auszuruhen von diesem ständigen Hin und Her, es strebt nach einem ewigen, definitiven Endzustand, wo die Seele hinausgehoben ist aus diesem ewigen Kreislauf des Werdens. Unter der glühenden Sonne der Tropen, wo der Mensch mehr Zeit fand, über den Wert des Daseins nachzudenken als in dem

[1]) Graf Adolf Friedrich von Schack, „Stimmen vom Ganges". Stuttgart 1877, S. 152.

tatkräftigen Westen, verband sich die Seelenwanderungslehre mit der Einsicht in die Wertlosigkeit des Daseins und mit dem Wunsche, in ein ewiges Reich des Friedens einzugehen. Der Erlösungsgedanke erfüllt in Indien alle großen Geister, was zur Folge hatte, daß sich die meisten von ihnen von der Welt abwandten und ihr Leben überweltlichen Zielen weihten. Der weltentsagende Zug gerade der größten Männer, die Indien hervorbrachte, hat zweifellos dazu beigetragen, daß das Volk der Hindus so oft und leicht eine Beute fremder Eroberer wurde und im praktischen Leben so wenig erreichte. Ob aber das Ideal, für welches ein Alexander, ein Mahmud von Ghazni, ein Warren Hastings kämpften, wirklich höher stand als das eines Buddha, eines Shankara oder eines Kabîr?

2. DIE DREI ZIELE DES WELTLICHEN LEBENS

Das Ziel, das nach der Anschauung der Hindus ein jedes Individuum in seinem Leben zu verwirklichen sucht, das allen seinen Handlungen als Motiv dient, ist die Erlangung einer größtmöglichen Glückseligkeit für sich selbst. Das eigene Selbst ist ihm der einzige Gegenstand seiner höchsten Liebe. Dem scheint zu widersprechen, daß Menschen sich abmühen, um nach ihrem Tode ihren Kindern Schätze hinterlassen zu können, daß sie sich aus Kummer entleiben oder daß sie sich kasteien, um in den Himmel einzugehen oder eine günstige Wiedergeburt zu erreichen. Bei allen diesen Handlungen ist jedoch die Liebe zum Selbst in gleicher Weise der ausschlaggebende Faktor, nur daß hier das Selbst nicht mit dem an den Körper gebundenen und darum vergänglichen individuellen Ich identifiziert wird, sondern, entsprechend einer höheren Erkenntnisstufe, auf die Familie oder die Volksgenossen übertragen, oder in dem über allen Wechsel erhabenen körperlosen Geiste erblickt wird.

Das Streben nach Glückseligkeit äußert sich auf Erden in drei Formen, als Streben nach dem Angenehmen (Kâma), dem Nützlichen (Artha) und dem Guten (Dharma).

Den richtigen Weg zur Erreichung dieser Ziele kann nach der Anschauung der Inder ein in seinem Wissen begrenztes Wesen, wie es der Mensch ist, nie aus sich allein heraus finden, er bedarf viel-

mehr eines Wegweisers in Gestalt eines Leitfadens. Ausschließlich intellektualistisch gerichtet, wie er ist, kann der indische Geist es sich nicht vorstellen, daß der Mensch durch Induktion zur Ableitung bestimmter Regeln und Gesetze gekommen ist; alle Erkenntnis muß ihm vielmehr von höheren Wesen übermittelt worden sein, die, kraft der höheren Entwickelung ihrer geistigen Fähigkeiten, einen genauen Überblick über alles Geschehen haben und deshalb ein tieferes Wissen über die Wirklichkeit besitzen als endliche Menschen. So kann auch die richtige Methode für die Verfolgung der Lebensziele vom Menschengeschlecht nicht durch Anpassung und Vererbung erworben und im Laufe der Kulturentwicklung weiter ausgebildet worden sein. Sie ist vielmehr nach indischer Lehre schon in der Urzeit in der allervollkommensten Weise von erleuchteten Geistern verkündet, dann aber durch den unaufhaltsamen Verfall, dem alles Große in der Welt ausgesetzt ist, mehr und mehr vernachlässigt und immer unvollkommener geworden, so daß es eines gründlichen Studiums der alten Überlieferungen bedarf, wenn anders überhaupt etwas erreicht werden soll.

Nach einer alten, im Mahâbhârata (12, 59) überlieferten Sage soll die Unterweisung über die Lebensziele von Gott Brahmâ den andern Göttern erteilt worden sein, als sich beim Dahinschwinden des goldenen Zeitalters Leidenschaften und Laster einstellten. In 100000 Kapiteln lehrte er den rechten Weg zur Erreichung des Angenehmen, des Nützlichen und des Guten. Shiva und andere göttliche Wesen sollen dann dieses Lehrbuch immer mehr verkürzt und zusammengezogen haben, bis schließlich sein Inhalt in immer gedrängterer und deshalb verhältnismäßig unvollkommenerer Form von hervorragenden Personen des Altertums in Lehrbüchern zusammengefaßt und der Nachwelt überliefert wurde. Die so entstandenen Schriften der Tradition bilden die Richtschnur für jede geregelte Betätigung in der Welt. Hiermit steht es nach indischer Anschauung nicht in Widerspruch, daß Leute, die nie ein Lehrbuch studiert haben, doch in der Praxis über hinreichende Kenntnisse verfügen. Sie haben ihr Wissen zwar nicht selbst aus dem Lehrbuch geschöpft, aber sie fußen doch indirekt auf diesem, insofern, als es ihnen durch andere übermittelt wurde, die es selbst direkt oder indirekt wieder von andern hatten, die das Lehrbuch kannten.

Das erste, zugleich aber auch am niedrigsten stehende Lebensziel des Menschen ist die Befriedigung des Lebensgenusses, des K â m a. „Kâma ist das Sichhingeben der fünf Sinne unter Leitung des mit der Seele verbundenen Denkorgans, an die ihnen entsprechenden Objekte.“ Im weitesten Sinne ist also Kâma jeder Sinnengenuß; im besonderen aber diejenige Art des Genusses, welche alle durch die fünf Sinne vermittelten Lustempfindungen in konzentrierter Form in sich vereinigt und deshalb als der Kâma schlechthin bezeichnet wird — der Liebesgenuß.

Der Liebesgenuß gilt dem Hindu gleich dem Essen als ein unbedingtes Erfordernis für das Gedeihen des Leibes; sein Fehlen führt gleich dem Hunger zu Kummer, Trübsal und Verzweiflung, wie man an dem Beispiel unglücklich Liebender erkennen kann. Gleich allen anderen irdischen Betätigungen darf die Ausführung des Kâma nicht dem blinden Instinkt überlassen, sondern muß durch Lehrbücher theoretisch erlernt werden, soll sie zu voll befriedigendem Ausdruck kommen. Es müssen daher die Objekte, die Bedingungen, die Methoden und die Wirkungsformen des Genusses genau untersucht und theoretisch dargelegt werden, soll die Liebe nicht zu schädlichen Unzuträglichkeiten führen. Die indischen Erotiker geben daher minutiöse Détails über die rechte Art des Verkehrs mit Mädchen, Frauen und Hetären, über die verschiedenen Arten von Liebkosungen und die Methoden ihrer Anwendung, um so den Liebenden zu einem möglichst intensiven Genießen zu befähigen.

Die Theorie der ars amatoria, die Brahmâ zuerst verkündet hatte, soll nach ihm in abgekürzter Form Shivas Diener Nandî vorgetragen haben, als er in der Tür des himmlischen Schlafgemaches stand, in welchem sich Shiva mit seiner Gemahlin Umâ ein göttliches Jahrtausend hindurch dem Liebesspiel hingab. Eine Reihe von Weisen behandelten nach seinem Vorgang den Stoff ganz oder teilweise, bis ihn schließlich der ehrwürdige Vâtsyâyana (im 3. Jahrh. n. Chr.) „in höchster Enthaltsamkeit und Andacht“ in seinem berühmten „Leitfaden der Liebe“ (Kâmasûtra) zusammenfaßte. Dieses klassische Buch gilt dem Hindu bis zum heutigen Tage als die grundlegende Darstellung der ganzen Liebeskunst. Mit großer Sachkenntnis und Virtuosität wird alles Erotische darin behandelt, zugleich aber auch mit einer unübertrefflichen ge-

lehrten Pedanterie, die selbst mit den trockenen, abstrakten Deduktionen der indischen Grammatiker einen Vergleich aushalten kann. Vâtsyâyana hat bis in die Gegenwart hinein Nachahmer gefunden, die denselben Gegenstand zum Objekt ihrer gelehrten Studien machten und in Sanskrit oder modernen Volkssprachen bearbeiteten, mit einer Vollständigkeit, die schon den Neid des arabischen Erotikers Scheikh Nefzaui erregte.

Der Liebesgenuß als die höchste Form des sinnlichen Genießens bedarf, soll er in idealer Weise zur Geltung kommen, nicht nur eines geeigneten Gegenstandes, d. h. einer schönen, jungen und ausgelassenen Frau, sondern auch anregender Faktoren, welche die richtige Liebesstimmung auslösen (wie z. B. der wonnesamen Frühlingszeit) und äußerer Momente, welche das Entstehen der Leidenschaft fördern (wie Schmucksachen, Kränze, Parfüms, ein schönes Wäldchen, ein flaches Hausdach, Musik, berauschende Getränke usw.). Erst wenn dieses alles zusammen wirkt, kann der Kâma in vollkommener Weise befriedigt, erst dann kann ein Liebesidyll verwirklicht werden, wie jenes, das der Dichter Bhartrihari in seiner „Zenturie der Liebe" schildert:

„O selig, wer in warmer Sommernacht
Auf des Palastes weißem Söller wacht!
Ein dünnes Kleid gibt angenehme Kühle,
Und vor dem Fächer weicht des Tages Schwüle.
Im klaren See erglänzt des Mondes Schein;
Im Goldpokale funkelt edler Wein.
Um schöne Frauen kosen sanfte Lüfte
Und streuen Blütenstaub und Blumendüfte."[1])

Das zweite Lebensziel des Menschen ist das Streben nach dem Nützlichen (Artha), d. h. nach dem Erwerb von Besitz, Vermögen, Freunden, Wissen und Macht. Entsprechend der Verschiedenheit der menschlichen Berufe ist die Zahl der Methoden, welche der Erlangung des Artha dienen, eine sehr große. Um sie in der rechten Weise zu lehren, verfaßte der Gott Brihaspati das erste, grundlegende Lehrbuch des Artha, und nach ihm haben Weise Leitfäden über die mannigfaltigen Dinge geschrieben, welche zu sei-

---

[1]) Johannes Hertel, „Indische Gedichte". Stuttgart 1900, S. 3.

nem Bereich gehören, über Ackerbau und Viehzucht, über Gewerbe und Handwerk, über Pferdebehandlung und Kochkunst. Wie weit die Inder in ihrem Bestreben, für jede menschliche Betätigung einen theoretischen Kanon aufzustellen, gegangen sind, ersieht man daraus, daß sogar ein Lehrbuch der Diebeskunst von Karnîsuta abgefaßt worden sein soll. Die Krone aller Lehrbücher des Artha sind die Bücher der Lebensklugheit und der Politik. Das berühmteste Werk dieser Art ist das (erst vor wenigen Jahren aufgefundene) Handbuch des Kautilya, des Kanzlers des großen Königs Candragupta (322—298 v. Chr.). Dieser indische Machiavell trägt in seinem Werke theoretisch die Staatsweisheit vor, deren Zweckmäßigkeit er praktisch erprobt hatte. Ein starkes Königtum ist ihm die Hauptstütze des Rechts. Gäbe es keinen König, so würde es im Staate zugehen wie bei den Fischen, wo der Stärkere den Schwächeren vernichtet. Der Fürst muß bestrebt sein, seine Macht auf jede Weise aufrecht zu erhalten und daher vor unmoralischen Mitteln nicht zurückschrecken. Zu diesem Ende gibt Kautilya Wege an, wie sich ein Herrscher ihm unbequemer Personen entledigen könne. Eine populäre Darstellung der indischen Lebensklugheit bieten die Fabelbücher, die in anmutigen Erzählungen die Quintessenz der Nîti (Lebensklugheit) darstellen. Das berühmteste indische Fabelbuch, das in zahlreichen Übersetzungen und Nachdichtungen einen Siegeszug durch die ganze Welt angetreten hat, das Pancatantra, soll z. B. von dem Brahmanen Vishnusharmâ verfaßt worden sein, um drei unbegabten Prinzen in spielender Weise die Hauptsätze der Lebensklugheit beizubringen.

Das dritte Lebensziel der Hindus, das die beiden ersten an Bedeutung weit überragt, ist der Dharma. Dharma ist das regulative Prinzip in der ganzen Welt, das ewige Gesetz, das sich in Natur und Sitte offenbart, das im sittlichen Bewußtsein lebt und das alle Handlungen im Universum regiert, von dem Unorganischen an über Pflanzen, Tiere und Menschen, bis hinauf zu den göttlichen Wesen. Dharma treibt das Feuer zu brennen, die Pflanzen zu wachsen, die Kuh Milch zu geben; Dharma bestimmt die mannigfaltige Betätigung des Menschen, sein Essen und Trinken sowohl wie sein Verhältnis zum Nächsten und zu den höheren Mächten, die über ihm sind. Dharma ist also objektiv das Gesetz, das alles regiert, das

Recht, das alles beherrscht, und subjektiv die Pflicht, die man ausführen muß, um diesem Gesetz entsprechend zu handeln.

Die von Brahmâ bei der Weltschöpfung den Wesen vorgetragenen Satzungen des Dharma wurden von Manu Svâyambhuva in systematischer Form dargelegt und dann später von menschlichen Verfassern weiter übermittelt. Da die Wesen aber bei der Schlechtigkeit der Welt die ihnen zuteil gewordenen Weisungen im Laufe der Zeit vergessen, erscheinen immer wieder, wenn es not tut, hervorragende Leute, die den Dharma aufs neue auseinandersetzen.

Die Quellen, aus denen man die Kenntnis des Dharma schöpfen kann, sind vierfach: 1. der Veda, die ewige, geoffenbarte heilige Schrift selbst, 2. die heilige Überlieferung (Smriti) der Epen, Âgamas, Purânas und der Gesetzbücher, 3. der vorbildliche Wandel der Guten und 4. das eigene sittliche Bewußtsein.

Der Dharma ist ewig und unendlich. Jedes endliche Wesen ist daher nur fähig, einen kleinen auf ihn Bezug habenden Teil des Dharma zu erfüllen. Daraus ergibt sich, daß der auf jedes Wesen Anwendung findende Teil des Dharma begrenzt sein muß. Allen Menschen gemeinsam sind gewisse Pflichten, wie das Nichtschädigen anderer Wesen, Wahrhaftigkeit, das Vermeiden unberechtigter Aneignung fremden Eigentums, Reinlichkeit und Beherrschung der Sinne. Viele Pflichten hingegen sind bei den einzelnen Völkern, Stämmen, Kasten und Berufen verschieden, verschieden auch die Pflichten, welche aus der besonderen Stellung eines Individuums sich ergeben. Ein König hat andere Pflichten als der Untertan, ein Vater andere als die Kinder.

Objekt des Dharma ist die ganze uns umgebende Wirklichkeit „von Brahmâ bis zum Grashalm". Götter, Geister und Manen, sowie bestimmte Menschen (besonders Heilige, Brahmanen und Bettelmönche), Tiere und Pflanzen sind Gegenstände religiöser Verehrung; es ist Pflicht, ihnen bei bestimmten Gelegenheiten Opfer zu bringen und Verehrung zu erweisen. Sodann gibt vor allem das Recht (Vyavahâra) in seiner ganzen Ausdehnung Gelegenheit zur Ausübung besonderer Pflichten. Ehe, Erbteilung, Kauf und Vertrag sind bis ins einzelne durch Gesetze geregelte Angelegenheiten, ebenso wie das Gerichtsverfahren und die für bestimmte Vergehen und Verbrechen zu leistende Buße. In vielen Werken wird versucht,

eine Skala der Verbrechen und Vergehen aufzustellen, wobei dann alle Verstöße gegen religiöse Vorschriften, gegen die Kastengesetze, gegen die Moral und gegen das Recht ungeschieden nebeneinander gestellt werden, da der Inder die religiöse und die soziale Ethik, das göttliche und das menschliche Recht nicht trennt. Als Hauptsünden gelten das Töten, namentlich von Brahmanen, Frauen, Kindern und Kühen, der Inzest, der Diebstahl, das Ablegen von falschem Zeugnis, der Genuß geistiger Getränke, verbotener Speisen usw. Die Strafen, welche den, der sich eine Verfehlung zuschulden kommen läßt, erwarten, sind weltliche und geistliche. Der König, dessen wichtigste Funktion von jeher die Strafgewalt war, oder seine Vertreter strafen durch Pfählen, Hängen, Brandmarken, Verstümmeln, durch Vermögenskonfiskation, Verbannung, Gefangensetzung und Zwangsarbeit, in gelinderen Fällen durch Ehrenstrafen, durch Abschneiden der Haare, Geldbuße, Bastonade, Tadel und Verweise. Von schwerwiegendster Bedeutung sind die Strafen, welche die Kaste über einen Schuldigen verhängt, namentlich die Ausstoßung aus einer Kaste hat den vollständigen gesellschaftlichen Ruin eines Schuldigen zur Folge. Die geistlichen Strafen, die von rechtskundigen Brahmanen festgesetzt werden, bestehen in der Ausführung besonderer Reinigungszeremonien, bei denen namentlich das Baden und das Anwenden von Kuhurin als Sühnemittel eine Rolle spielt, in Fasten, Kasteiungen, Wallfahrten, sowie vornehmlich in der Darbringung von Geschenken an die Brahmanen.

Bei der Bemessung einer Strafe werden die näheren Umstände, sowie das Vorhandensein oder Fehlen des verbrecherischen Willens beim Schuldigen in Betracht gezogen, denn das indische Strafrecht bestraft auch unwissentlich begangene Sünden, weil es nicht die böse Absicht, sondern den objektiven Tatbestand als ausschlaggebend betrachtet. Ein wesentlicher Grundzug der alten Rechtslehre, die ganz und gar von Brahmanen herrührt, ist es, daß Verschuldungen der höheren Kasten weniger hart bestraft werden als solche der niederen. „So soll ein Shûdra als Strafe für Ehebruch mit der Frau eines Ariers Abschneidung seines Zeugungsorgans und Einziehung seines Vermögens erleiden; stand die Frau unter Aufsicht, so soll er außerdem hingerichtet werden. Dagegen braucht ein Brahmane für das gleiche Verbrechen nur eine Buße von 500

Pana (eine alte Münze geringen Wertes) zu zahlen, wenn die Frau eingewilligt hatte, von 1000 Pana bei gewaltsamer Schändung; bei einem Kshatriya und Vaishya treten entsprechend höhere Geldstrafen ein, verschärft durch Einkerkerung, Scherung der Haare und Begießung des Kopfes mit Urin."[1])

Schlimmer als die irdischen Strafen sind die transzendenten, die den Schuldigen nach seinem Tode in der Hölle oder in einer neuen Existenz erwarten. Die Strafe gilt den Hindus als das notwendige Zwangsmittel, durch das allein die sittliche Ordnung aufrecht erhalten werden kann. So heißt es im Gesetzbuch des Manu (7, 18, 20—23):

„Jedes Geschöpf regieret die Strafe,
Unbehütet lässet sie keins.
Über ihm wacht sie, ob es auch schlafe,
Straf' und Gesetz, spricht der Weise, sind eins.

Strafte der König für Missetaten
Nicht den Strafbaren, der sie getan,
Wie einen Fisch am Spieße braten
Würde der Starke den Schwächeren dann.

Krähen würden das Opfer verzehren,
Und die Hunde leckten daran.
Niemandem würde das Seine gehören,
Niedere maßten die Würden sich an.

Alle beherrscht die Strafe auf Erden,
Reine Menschen findet man kaum.
Nur durch die Furcht vor der Strafe werden
Welten und Wesen gehalten im Zaun.

Götter, Dämonen und himmlische Chöre,
Unholde, Vögel, der Schlangen Heer,
Wenn sich die Furcht vor der Strafe verlöre,
Alle erfüllten die Pflichten nicht mehr."

---

[1]) Jolly, „Recht und Sitte", GIAPA II, 8, S. 128.

In ähnlichem Sinne bezeichnet auch die heilige Schrift die Furcht vor dem höchsten Gott als das letzte Motiv der Pflichterfüllung aller vergänglichen Götter, wenn sie sagt (Taittirîya-Upanishad 2, 8):

„Aus Furcht vor ihm läutert der Windgott,
Aus Furcht geht der Sonnengott auf,
Aus Furcht nehmen Agni und Indra
Und der Tod zu fünft ihren Lauf.“

Dient somit die Furcht vor der Strafe als Motiv für die Ausübung des Dharma, so fördert andererseits die Aussicht auf eine Belohnung die Bereitwilligkeit zum Guten. Größer als jede irdische Vergeltung, mag diese auch noch so groß sein, ist diejenige, welche dem Tugendhaften im Jenseits winkt. Der Schatz guter Werke, den man sich in diesem Leben zu eigen machte, verleiht Himmelsfreuden und eine gute Wiedergeburt. Er gleicht die Wirkung früherer schlechter Taten aus, die den Täter sonst unabwendbar ins Verderben treiben. Jede, selbst die größte Sünde, welche die Seele befleckt, kann entfernt werden durch die sühnende Kraft guter Werke. Fasten, Almosenspenden, Gelübde und Kasteiungen, Wallfahrten und Bäder in den heiligen Flüssen waschen den Sündenstaub hinweg von der schuldbeladenen Seele. Deshalb vollbringt jeder fromme Hindu so viel Taten des Dharma als er vermag, um möglichst viele Aktiva auf der Haben-Seite seines Lebenskontos buchen zu können. Das führt zu einer mitunter wunderbar anmutenden Kasuistik. Religiöses Verdienst erwirbt man, wenn man anderen Wesen Gutes erweist; je mehr andere Wesen man erfreut, um so größer ist daher das Verdienst, das man sich zu eigen macht. In Ausführung dieses logischen Grundsatzes nehmen Frauen Zucker mit sich, wenn sie aufs Feld gehen, und streuen ihn auf Ameisenhügel, um so ohne Schwierigkeiten zahllosen Lebewesen etwas Gutes antun zu können. Noch systematischer verfuhr der Râjâ von Nândgâon, als er erfahren hatte, daß er mit 32 Jahren sterben werde. Als er sein 30. Lebensjahr erreicht hatte, ließ er alle Fische in den Teichen seines Reiches in einem großen Wasserreservoir sammeln und dort jeden Tag ausgiebig füttern. Ja, um noch mehr Verdienst aufzuhäufen, bot er dem Râjâ von Khairagarh ein Dorf

für das Vorrecht, auch die Fische aus einem Teiche in dessen Staat in sein Reservoir überführen zu können, ein Anerbieten, das dieser aber zu seinem größten Schmerz ablehnte.[1])

Nicht selten geschieht es im Menschenleben, daß das Gute, das Nützliche und das Angenehme in Konflikt geraten. Was ist zu tun, wenn die drei Lebensziele kollidieren? Auch hierüber wissen die indischen Weisen Rat. Stets muß das Niedere dem Höheren weichen. Am höchsten von allen Lebenszielen steht aber der Dharma, denn „Nichts Höheres gibt es als den Dharma", sagt die heilige Schrift. (Brihadâranyaka-Upanishad 1, 4, 14.) Dem Dharma folgt im Range der Artha und erst an dritter Stelle der Kâma. In einzelnen Fällen freilich wird gelehrt, daß der Artha den beiden anderen vorauszugehen hat. Die Ordnung im Staate z. B. beruht darauf, daß in ihm geregelte Verhältnisse herrschen; dies ist aber nur möglich, wenn der Herrscher über einen großen Schatz, über eine tüchtige Polizei und ein starkes Heer verfügt. Der König hat daher das Nützlichkeitsinteresse des Staates dem Guten und dem Angenehmen voranzustellen, da in seinem Reiche Dharma und Kâma nicht gedeihen können, wenn dort alles drunter und drüber geht.

3. DIE ERLÖSUNG

Die rechte Ausübung von Dharma, Artha und Kâma gewährt dem Menschen Gedeihen im Diesseits, die des Dharma verheißt ihm auch unermeßliches Glück im Jenseits — die Verfolgung dieser drei Lebensziele vermag jedoch kein dauerndes und vollkommenes Glück zu geben. Allem ist der Stempel der Vergänglichkeit und der Endlichkeit aufgeprägt, und selbst die glücklichsten der Sterblichen sind immerdar dem Andrang dreifachen Schmerzes ausgesetzt, d. h. dem Schmerz, der durch andere Wesen, durch übernatürliche Einflüsse oder durch das eigene Selbst hervorgerufen wird.

In beweglichen Worten schildert der König Brihadratha die Freudlosigkeit der Welt, als er den verehrungswürdigen Shâkâyanya um Belehrung anging:

---

[1]) Census, 1901, XIII, Central Provinces, S. 93.

„In diesem aus Knochen, Haut, Sehnen, Mark, Fleisch, Same, Blut, Schleim, Tränen, Augenbutter, Kot, Harn, Galle und Phlegma zusammengeschütteten, übelriechenden, kernlosen Leibe — wie mag man nur Freude genießen!

In diesem mit Leidenschaft, Zorn, Begierde, Wahn, Furcht, Verzagtheit, Neid, Trennung von Liebem, Bindung an Unliebes, Hunger, Durst, Alter, Tod, Krankheit und dergleichen behafteten Leibe — wie mag man nur Freude genießen!

Auch sehen wir, daß diese ganze Welt vergänglich ist, so wie diese Bremsen, Stechfliegen und dergleichen, diese Kräuter und Bäume, welche entstehen und wieder verfallen.

Aber was rede ich von diesen! Gibt es doch andere, größere — mächtige Kriegshelden, einige von ihnen Welteroberer, Sudyumna, Bhûridyumna . . . und andere, ja auch Könige wie Marutta und Bharata — sie alle mußten, vor den Augen ihrer Verwandtenschar, ihre große Herrlichkeit aufgeben und aus dieser Welt in jene Welt hinüberwandern.

Aber, was rede ich von diesen! Gibt es doch andere, größere — Gandharven, Dämonen, Halbgötter, Kobolde, Geisterscharen, Unholde, Schlangen, böse Genien und dergleichen, deren Ausrottung wir sehen.

Aber, was rede ich von diesen! Gibt es doch noch andere Dinge, — Vertrocknung großer Meere, Einstürzen der Berge, Wanken des Polarsterns, Reißen der Windseile (welche die Sternbilder an den Polarstern binden), Versinken der Erde, Stürzung der Götter aus ihrer Stelle — in einem Weltlaufe, wo derartiges vorkommt, wie mag man da nur Freude genießen! Zumal auch, wer ihrer satt ist, doch immer wieder und wieder zurückkehren muß!“[1])

Dem, der die höchsten Genüsse durchkostet, muß endlich die Erkenntnis aufgehen, daß alles, was entsteht, auch wieder vergeht, daß es unmöglich ist, je durch Erfüllung eines Wunsches eine dauernde Befriedigung zu finden, weil der Durst nach Lust, wenn einmal für eine kürzere oder längere Zeit im Diesseits oder im Jenseits gestillt, immer wieder aufs neue erwacht und so den Schmerz des Unbefriedigtseins zur Folge hat. Aus dieser Erkenntnis er-

---

[1]) Maitrâyana-Upanishad 1, 3—4. (Deussen, 60 Upanishads, S. 316f.)

wächst den Denkenden das Verlangen, ein für allemal frei zu werden von der nie gesättigten Begierde: es entsteht das Streben nach der Erlösung, als nach einem Zustande ewiger, unverlierbarer, seliger, schmerzloser Ruhe. Die indischen Philosophen glauben übereinstimmend, daß diese Erlösungssehnsucht schließlich im Bewußtsein jedes Denkenden aufspringen muß und bezeichnen deshalb geradezu den Genuß der höchsten Lust als einen Weg zur Erlangung dieser Erkenntnis. Mit Recht sagt daher Madhusûdana sogar von dem Leitfaden der Liebe: „Ein Lehrbuch der Liebe rührt von Vâtsyâyana her. Sein eigentlicher Endzweck aber ist, Enthaltsamkeit vom Sinnengenusse zu lehren, da derselbe, auch wenn in der vom Lehrbuche illustrierten Weise betrieben, doch als Endergebnis bloß Schmerz hat."[1])

Gibt es aber einen solchen Zustand leidloser Ewigkeit? Nach der übereinstimmenden Behauptung aller indischen Systeme ist er keine Utopie, sondern tatsächlich erreichbar. Die indischen Weisen berufen sich auf das Zeugnis der heiligen Schriften und auf die Aussagen aller der Männer von höchster sittlicher Vollkommenheit, die ihn an sich selbst verwirklicht zu haben glauben und die dieses Glück als unvergleichlich mit irdischer Lust beschrieben haben, wenn sie sagen:

„Alles Liebesglück auf Erden,
Aller Götter Himmelswonnen
Sind kein Sechzehntel des Glückes,
Dessen, der dem Durst entronnen."[2])

Auf welchem Wege aber kann dieser Zustand höchsten Heils erreicht werden? Sicher nicht auf demjenigen, auf welchem transzendente Güter sonst erlangt werden können, also nicht durch Vollbringung guter Werke, denn jedes gute Werk muß ja wieder nach der ewigen Vergeltungskausalität die Vorbedingungen für ein relativ glückliches, trotzdem aber endliches und daher auch nicht ganz schmerzloses Dasein schaffen. Dieser Zustand ist vielmehr nur dann zu verwirklichen, wenn ein Moment hinzutritt, das die Aufhäufung neuen Karmas verhindert und das schon aufgeschich-

---

[1]) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1 S. 60.
[2]) Mahâbhârata 12, 174, 46 zitiert in Vyâsas Commentar zu Yoga-Sûtra 2, 42.

tete zunichte macht. Als dieses „Feuer, das den Samen der Werke verbrennt", betrachten die indischen Weisen das Wissen, d. h. die intuitive Einsicht in das wahre Wesen von Welt und Überwelt, in die wahre Natur von Geist und Materie. Über die Art und Weise, in der das erlösende Wissen zu erreichen ist, bestehen die verschiedensten Ansichten. Vielfach findet man den Glauben, es sei zu erlangen durch Askese und Kasteiung, durch den Tod an dem heiligen Gangesufer in Benares, durch das Murmeln bestimmter heiliger Texte, durch den Genuß von besonderen Elixieren oder durch andere äußerliche Mittel. Es ist klar, daß es hier letzten Endes doch wieder ein Werkdienst ist, der das werkvernichtende Wissen herbeiführen soll. Mit Recht ist daher oft gegen diese zwecklosen Methoden Einspruch erhoben worden. So heißt es im Garuda-Purâna (16, 66 ff.):

„Wenn Menschen ihre Erlösung erlangen könnten dadurch, daß sie sich mit Erde, Asche und Staub beschmieren, dann müßte ja jeder Hund erlöst werden, weil er stets zwischen Erde und Asche lebt. Werden die Schakale, Ratten, Gazellen und andere Tiere, die sich nur von Gras, Blättern und Wasser nähren, und immer im Walde leben, dadurch Heilige? Sind die Krokodile und Fische, die von der Geburt bis zum Tode im Gangeswasser wohnen, dadurch Yogîs?"

Das Wissen ist deshalb nicht erreichbar durch äußere Askese, sondern allein dadurch, daß der Geist von allen äußeren Objekten abgezogen, gesammelt und ganz und gar auf das Innere konzentriert wird. Dadurch allein ist es möglich, sich von den störenden Einflüssen der Außenwelt loszulösen und sich ganz dem Suchen nach dem Ewigen hinzugeben. Es ist deshalb an sich gleichgültig, ob ein Mensch, der die Erlösung zu finden sucht, Asket wird oder nicht, wofern es ihm nur gelingt, sich von den Banden, die sein Denken gefangen halten, freizumachen. Von Janaka wird erzählt, daß er, obwohl er sein Königreich mit Tatkraft beherrschte, doch durch leidenschaftsloses Leben und Handeln in der Welt das Ewige erkannt und die Erlösung erreicht habe. Manche Sekten propagieren geradezu diesen „leichten" Weg, der sich freilich zumeist doch als schwer, ja undurchführbar erwies, weil die, welche ihn gehen wollten, nur zu oft den Sinnesgenüssen unterlagen, statt sich von ihnen

zu befreien. Entsagungsreicher, darum aber auch eher Erfolg verheißend, ist demgegenüber die vollkommene Weltflucht. Der Erlösungsuchende verläßt Haus und Familie und zieht sich, allein oder in Begleitung Gleichgesinnter, in eine einsame Gegend oder hinter die Pforten eines Klosters zurück, um ungestört von der Welt in der Versenkung die Erkenntnis zu finden.

Manche Philosophen lehren, der Mensch könne nur aus eigener Kraft zu der erlösenden Erkenntnis gelangen, es bedürfe nur eines geeigneten Anstoßes. Plötzlich kann durch irgendwelche Erlebnisse die Einsicht in die Vergänglichkeit alles Irdischen entstehen und dadurch das seligmachende Wissen blitzartig hervorbrechen. So ging es der Buhlerin Pingalâ, die, von ihrem Geliebten verlassen, der Welt entsagte und sang:

„Einen liebte ich, der mich nicht liebte,
Lange war er mein Glück und mein Licht,
Lange trug ich ihn liebend im Herzen,
Aber sein Inneres kannte ich nicht.

Mein einsäuliges und neuntoriges
Haus,[1]) verschlossen halt' ich es nun,
Könnte wohl je eine Frau einem Liebsten,
Der sie nicht liebt, eine Liebe tun?

Lieblose, die nur Liebe heucheln,
Und die Schelme in Männertracht,
Nicht mehr werden sie mich betören;
Denn ich bin vom Schlafe erwacht.

Will 's das Geschick oder früheres Leben,
Trägt auch das Unglück ein Glück im Schoß,
Wach bin ich, frei von Sinnengestalten;
Denn von den Sinnen riß ich mich los.

Ruhig schlummern die frei von der Hoffnung,
Nichts zu hoffen macht glücklich allein;
Hoffnung in Hoffnungslosigkeit wandelnd,
Schläft auch Pingalâ ruhig ein.“ [2])

---

[1]) Der Leib mit der Wirbelsäule und den neun Öffnungen: Augen, Ohren, Nasenlöchern, Mund, Scham und After.
[2]) Mahâbhârata 12, 174, 58—62.

In der Mehrzahl der Fälle geht diesem Anstoß eine Belehrung durch einen Wissenden voraus. Nach indischer Auffassung kann diese sogar vor sehr langer Zeit stattgefunden haben, wird doch behauptet, daß bei dem Heiligen Vâmadeva, der schon im Mutterleibe die Erlösung erreichte, dies die Folge von einem in früheren Existenzen genossenen Unterricht gewesen sei. Sie kann auch geeigneten Personen von einem Lehrer gewährt werden, der selbst gar nicht die Absicht hatte, sie dem betreffenden darzulegen. So soll z. B. einem Dämon die Erkenntnis zuteil geworden sein, der sich zufällig in der Nähe Arjunas befand, als Krishna diesem die Weisheit verkündete.

Während manche Philosophen das Wissen als Resultat des philosophischen Forschens im Menschen entstehen lassen, betrachten es die Vertreter einer theistischen Weltanschauung als eine Gnadengabe Gottes, die dieser dem Frommen zuteil werden läßt, der sich zuversichtlich an ihn wandte. Das immer tiefere Erfassen der Natur des höchsten Weltenherrn läßt den Gläubigen in inbrünstiger Gottesliebe alles Irdische vergessen. Er stellt Gott alle Dinge anheim und wünscht nur noch, für Gott und in Gott zu leben. So betete Caitanya:

„Reichtum und Macht, Frauen und Ehre,
Herrscher der Welt, ich nimmer begehre,
Von Geburt zu Geburt sei eins mir gegeben,
Daß ich in Liebe zu dir möge leben.“

Das Band der Liebe, das den Gläubigen mit Gott verbindet, wird mit jedem Tage stärker. Es führt in dieser oder einer späteren Existenz dazu, daß sich alle Tugenden in der Seele des Verehrers entfalten, und daß er Gott unmittelbar, intuitiv zu schauen vermag. Damit aber ist die Erlösung erreicht; der Fromme lebt jetzt nur noch die Spanne Zeit, die sein gegenwärtiges Leben auf Grund der Wirkungen früherer Taten noch währen muß, auf Grund jenes Karma, das nun einmal in der Realisierung begriffen ist und deshalb nicht aufgehalten werden kann, vergleichbar einem Töpferrad, das sich kraft des einmal erhaltenen Antriebs ausschwingen muß. Neues Karma, einen neuen Anstoß für ein anderes Leben

aber gibt es für ihn nicht mehr, sondern wenn dieses Leibesleben zu Ende ist, geht er zu Gott ein.

Die Himmelsreise der erlösten Seele wird mit glühenden Farben geschildert. Pillai Lokâcârya, ein Anhänger des vishnuitischen Sektenstifters Râmânuja, gibt in seinen „Fünf Hauptstücken" (Artha-pancaka), auf der Kaushîtaki-Upanishad fußend, die folgende Beschreibung von dem Einzug der Seele in Vaikuntha, die höchste, unvergängliche Stätte des Erhabenen, d. h. Vishnus:

Wenn die Seele die grobe und feine Leiblichkeit abgelegt, die Gebiete der niederen Gottheiten durchmessen und den Fluß Virajâ überschritten hat, empfängt sie einen Leib von grenzenlosem Glanz und von unbeschreiblicher Schönheit. Dann kommt sie zum Tilya-Walde und badet dort im himmlischen Nektarsee Airammada.

„Auf der Perlenbank unter der Feige Somaquell schmücken sie fünfhundert himmlische Feenscharen mit Brahmaschmuck. Die hohe Wonne über dessen Genuß treibt sie zu größter Eile. Da kommen, von Bhagavân gesandt, einige seiner nächsten Diener und rufen ihr von fern. Das treibt sie zu fieberhafter Eile. Da erblickt sie sie auf dem Wege. Aus Begier, sie nah zu sehen, läuft sie hin zu ihnen. Da folgt der Augenblick, der „Empfangsbegegnung" heißt, und seine überquellende Wonne. Das himmlische Stadtvolk, neugierig, den Mann vom Lande (wie sie meinen) zu sehen, kommt herbei, ihm zurufend. Dem Drängen ihrer Gastlichkeit eine Weile nachgebend, verneigt er sich dann an Vaikunthas Stadttore, tritt ein, geht die Königstraße hinauf, erschaut hier und da viel wunderbare Dinge, wird vor Freuden schwindlig und schwankend und, nur mit Mühe vorwärts kommend, erreicht er die Bollwerke, Pforten und Hochtore der göttlichen Residenz. Hier verneigt er sich den Torhütern, wird von ihnen bewillkommnet und tritt ein. Auf Perl- und Edelstein-bedecktem Wege steigt er zur Halle mit den tausend himmlische Juwelen tragenden Säulen empor. Dort gewahrt er, die Trennung von seinen Getreuen nicht länger ertragend, die Verbindung ungeduldig erwartend, Bhagavân Nârâyana, von Shrî, Bhû Lîlâ umgeben, Muschel, Diskus, Keule usw. tragend, mit Diadem und allen himmlischen Zierden geschmückt, im gelben Gewand, in himmlischen Kränzen, allduftend, -schmeckend, -fühlend, mit jedem Wort bezeichenbar, den Allmeister, nur den Ewi-

gen und den Erlösten gewahrbar, den Âtmâ-Herrn. Das Gewahren gibt Freude, diese wirkt Dienst. Den tritt er an. Verschiedene verklärte Leiber werden ihm zugeteilt. Er nimmt sie an. Und in diesen an jedem Ort, zu jeder Zeit, in jeder Lage willig höchsten Dienst tun und dadurch zur Freude ohne Maß gelangen — das ist Bhagavâns Erreichung."[1])

Der Zustand des Erlösten ist ein ununterbrochen seliger. Der Vollendete spielt und ergötzt sich mit Weibern oder mit Wagen oder mit Freunden; was er immer begehren, was er immer wünschen mag, das erstehet ihm auf seinen Wunsch und wird ihm zuteil; er kann auch nach Belieben einen oder mehrere Leiber annehmen und auch auf Erden, zur Erfüllung einer Mission, wieder erscheinen; bei allem, was er tut, bleibt er aber unberührt von Leid und wird durch Karma nicht befleckt. Bei aller seiner Herrlichkeit, und trotz seiner Allwissenheit, ist er jedoch Gott untertan und vermag daher nicht in den Weltprozeß einzugreifen. Die Seligen sind mit Vishnu aufs engste verbunden, aber doch auf alle Ewigkeit von ihm individuell verschieden. Vier Grade der Erlösung (mukti) werden unterschieden: in der Sâlokya-mukti befinden sich die Seligen in dem Paradiese Vishnus, in der Sâmîpya-mukti weilen sie in seiner unmittelbaren Nähe, in der Sârûpya-mukti nehmen sie eine der Gestalt Vishnus ähnliche Form an, haben gleich ihm vier Arme und tragen den Diskus und die anderen himmlischen Waffen gleich ihm, in der Sâyujya-mukti gehen sie in seine Glieder ein, greifen mit seiner Hand, sehen mit seinen Augen und Vishnus Wille ist ihr Wille.

In ähnlicher Weise schildern auch die Shaivas und andere Sekten die Erlösung, nur daß hier natürlich das mythologische Kolorit ein entsprechend anderes ist. In mehr philosophischer Weise sucht der Shaiva-Siddhânta darzutun, daß die Seele im Zustande der Erlösung mit Shiva zwar vereinigt, aber nicht identisch werde. „In der Allseligkeit verschwinden alle Unterschiede, d. h. sie treten nicht mehr in Erscheinung. Die Seele, das Subjekt der Seligkeit, wird so sehr eins mit Shiva, dem Objekt und Vermittler der Seligkeit, daß sie nicht mehr als zwei voneinander verschiedene Sub-

---

[1]) Rudolf Otto, „Vishnu-Nârâyana", S. 115.

stanzen hervortreten, und daß von einer sichtbaren Wechselwirkung von- und zueinander nicht mehr die Rede sein kann. Die Seele, das Subjekt, das erfahren muß, wird so vollständig eins mit Shiva, dem Objekt, das erfahren werden muß, daß zum Erfahren Shivas ein Akt des Erfahrens auf seiten der Seele nicht mehr nötig ist. Der Wisser, das zu Wissende und das Wissen, die in der Zeit der Gebundenheit einander gegenüberstehen wie die drei Seiten eines Dreiecks, rücken einander in der Zeit der Erlösung so nahe, daß sie als ein Punkt erscheinen."[1])

Im Gegensatz zu den Theisten, die in der innigen Liebesgemeinschaft mit einem persönlichen Gott das höchste Heil und die Verwirklichung des wahren Lebenszieles des Menschen erblicken, gilt den Anhängern des theopanistischen Vedânta des Shankara dies nicht für die vollkommene, höchste Erlösung. Sie erkennen wohl an, daß die Verehrung eines „attributhaften" Gottes den Menschen in diesem Leben von seinen Begierden befreien und ihm nach dem Tode göttliche Seligkeit zu geben vermag, aber sie sehen hierin nur eine Vorstufe der Erlösung — eine Vorstufe, die freilich für die vielen, die Gott nicht als etwas Überpersönliches erfassen können, heilsam und notwendig ist. Die endgültige Erlösung wird nach ihrer Anschauung vielmehr nur verwirklicht, wenn die Welt als Schein und das eigene Selbst als identisch mit dem Absoluten erkannt wird. Diese Wahrheit kann auf der höchsten Stufe der Versenkung intuitiv erfaßt werden. Die Verehrer eines persönlichen Gottes bleiben, so meinen die Vedântîs, in ihren Meditationen bei einem Punkt stehen, wo noch ein Gegensatz von Objekt und Subjekt vorhanden ist, und scheuen sich, weiter und tiefer zu meditieren, bis auch diese Zweiheit von Gott und Einzelseele restlos im Denken aufgehoben ist. Würde der Theist die Furcht vor dem Unbekannten fahren lassen, die ihn davon abhält, das Reich zu betreten, in dem er außer sich selbst nichts mehr findet, jene Furcht, welche derjenigen der Kinder gleicht, die allein an keinen einsamen Platz gehen wollen, so würde auch ihm die höchste Erkenntnis aufleuchten.[2]) So aber vermag der Gottesgläubige wenigstens aus dem Strudel des Welttreibens herauszukommen und zu dem Îshvara zu

---

[1]) Schomerus, Der Çaiva-Siddhânta, S. 406.

[2]) Gaudapâda, Mândûkya-kârikâ 3, 39; 4, 2 und Pancadashî 2, 27—29.

gelangen, der ihm dann die höchste Wahrheit über die fundamentale Einheit alles Seienden zuteil werden lassen wird, die auch ihm die Erlösung spendet.

Während so die meisten Menschen die Wahrheit der „Zweiheitlosigkeit" erst später in einer Daseinsform, die sie dem Einfluß des Körperlichen entrückt, zu erfassen vermögen, sind hervorragende Weise auch schon in diesem Leben fähig, die Nichtigkeit der Erscheinungswelt zu durchschauen und sich eins zu wissen mit dem einen, ewigen, göttlichen Geiste. Wem dies gelang, der ist frei von den Banden der Endlichkeit, ledig aller Qualen, weil für ihn der Dualismus von Objekt und Subjekt nicht mehr besteht, der die Ursache alles Leidens ist. Auf ihn findet das Wort Anwendung:

„Es schwindet Gegenstand und Ich
Dem, der die Welt als Schein erkennt,
Wie eine Flamme ohne Öl,
Der Schmerz in ihm nicht weiterbrennt."[1])

Er weiß sich als Gott und die ganze vielheitliche Welt als Mâyâ, als ein aus dem Selbst durch die Zauberkraft der Weltillusion hervorgebrachtes Trugbild. In dieser Erkenntnis ruft er aus:

„In mir, dem Ozean von Wonne und Erkenntnis,
Der vielfach scheint durch Mâyâs Kraft den Sinnen,
Wie Wasserblasen Tausende von Welten
In ew'gem Spiel auftauchen und zerrinnen."[2])

Ob und wieweit diese Erkenntnis von den Lebend-Erlösten, solange er noch an diesen physischen Leib gebunden ist, nicht nur theoretisch, sondern auch tatsächlich praktisch verwirklicht wird, das ist eine Frage, die von jeher die Philosophen der Hindus beschäftigt hat. Gewöhnlich wird angenommen, daß der Heilige nur in den durch höchste Meditation herbeigeführten Versenkungszuständen die Wonne des all-einen Gottes erfahren kann, und daß erst, wenn der irdische Tod eingetreten ist, dieses Gefühl zu einem dauernden wird. Die Versuche, die Tatsachen der niederen, empirischen Erscheinungswelt mit denen der transzendenten Wahr-

---

1) Pancadashî 7, 136.
2) Shankara's Svâtmanirûpana, Vers 150.

heit zu vermischen, werden mit Recht abgewehrt. Ein König, so wird erzählt, dem der große Shankara die Lehre von der Nichtrealität der Welt auseinandergesetzt hatte, wollte praktisch erproben, ob sie im Bewußtsein des Weisen wirklich festen Fuß gefaßt hätte. Als dieser daher am nächsten Tage zu seinem Palast kam, befahl er, einen Elefanten auf ihn loszulassen. Als der Philosoph den Elefanten heranstürmen sah, lief er, was er konnte, das Tier ihm dicht auf den Fersen; schließlich fand er irgendwo Schutz, und der Elefant wurde eingefangen. In Schweiß gebadet, aber ruhig, erschien Shankara vor dem König. Dieser machte ihm zum Vorwurf, er sei vor dem Elefanten davongelaufen, obwohl er doch habe wissen müssen, daß er eine Illusion sei. Der Weise aber gab zur Antwort: „In Wahrheit ist der Elefant nicht, bist du nicht und bin ich nicht. Es war nur deine Illusion, daß du den Elefanten und mich fortlaufen sahst!“ Da schwieg der König.[1])

So wie beim Augenkranken, infolge der Macht des Eindrucks, die falsche Vorstellung, er sähe zwei Monde, noch fortbesteht, obwohl er weiß, daß nur ein Mond da ist, so bleibt auch die Vorstellung von dem Dasein der Sinnenwelt für den noch bestehen, der erkannt hat, daß sie nur Schein ist.[2]) Erst wenn das ganze in der Realisierung begriffene Karma (prârabdha-karma) aufgezehrt ist und der Tod eintritt, schwindet auch der letzte Rest der Macht der Mâyâ. Der sterbende Weise wird das, was er von jeher war; das ewige, über Zeit und Raum erhabene, teillose unveränderliche Brahma.

C. DIE PHILOSOPHISCHEN SYSTEME

1. GESCHICHTLICHER ÜBERBLICK

Die Philosophie der Hindus entstand im engen Anschluß an ihre Religion. In den Hymnen des Rig- und Atharva-Veda und in den Brâhmanas begegnen wir zahlreichen kosmogonischen Spekulatio-

[1]) Census 1901, XIII, Central Provinces, S. 83.
[2]) Shankara zu Brahma-Sûtra IV, 1, 15.

nen. In ihnen tritt, zuerst tastend, dann immer deutlicher, das Suchen nach einem Urprinzip zutage, und daneben tauchen hier und da Betrachtungen moralphilosophischer und auch skeptischer Art auf. Eigentlich philosophische Untersuchungen finden wir jedoch erst in den Upanishaden, und wenn deren oft widerspruchsvolle Gedankengänge sich auch noch nicht zu einem eigentlichen System verdichtet haben, so sind in ihnen doch schon Keime der späteren metaphysischen Lehren enthalten. Zur Zeit der großen Religionsstifter Mahâvîra und Buddha treffen wir dann schon auf eine reiche Fülle von Versuchen, die Welt zu erklären und in Begriffe zu fassen, — Versuche, die zum Teil in priesterlichen Kreisen entstanden, zum Teil aber auch einen antiklerikalen, unbrahmanischen Charakter tragen. Nahezu allen philosophischen Systemen der damaligen Zeit eignet derselbe Wesenszug, der die Systeme der indischen Philosophie auch späterhin auszeichnet: ihr praktisches Ziel. Nicht aus bloßer Wißbegierde forschten die indischen Denker nach dem Sinn von Welt und Dasein, sondern weil sie aus dem, was sie erkannt hatten, für das Leben eine Nutzanwendung ziehen wollten. Das Wissen vom Wesen der Welt ist ihnen daher nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck; die Philosophie aber ist nicht eine rein theoretische Spekulation, sondern eine Lebenslehre von praktischer Bedeutung. In seinem berühmten Lehrbuch der Politik spricht dies der große Staatsmann Kautilya deutlich aus, wenn er sagt: „Indem die Philosophie in der Theologie (religiöses) Verdienst und Schuld, in der Erwerbskunde Gewinn und Verlust, in der Staatskunde richtige und falsche Maßregeln sowie das relative Gewicht dieser drei Wissenschaften mit Gründen untersucht, nützt sie der Menschheit, gibt sie die rechte Einsicht in Glück und Unglück und verleiht Scharfsinn, Geschäfts- und Redegewandtheit. Immerdar gilt die Philosophie als ein Hilfsmittel für alle Geschäfte und als eine Stütze bei allen Pflichten."[1]) Der Hauptzweck der meisten philosophischen Systeme ist für die Inder aber noch ein höherer: Sie sollen das Wissen über die wahre Natur des Selbsts vermitteln, den Menschen dadurch das Wesen von

---

[1]) H. Jacobi, „Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie". Sitzungsber. Berliner Akademie 1911, XXXV, S. 733.

Lust und Leid durchschauen lassen, ihn von Gram und Kummer befreien und schließlich zur Erlösung führen.

Sechs Systeme oder Darshanas („Anschauungsweisen"), wie der Inder sagt, gelten bis auf den heutigen Tag als die Summe aller orthodoxen Weltweisheit: der Nyâya des Gotama, das Vaisheshika des Kanâda, das Sânkhya des Kapila, der Yoga des Patanjali, die Mîmânsâ des Jaimini und der Vedânta des Vyâsa. Wenn die grundlegenden Lehrschriften derselben, wie H. Jacobi gezeigt hat,[1]) auch erst zwischen 200 und 500 n. Chr. entstanden sind, so sind die Systeme selbst doch zweifellos älter und reichen in ihren Anfängen bis in die vorbuddhistische Zeit zurück. Alles, was rechtgläubige Denker bis auf den heutigen Tag geschaffen haben, schließt sich mehr oder weniger einem dieser Systeme an; so sind namentlich die vielen religiösen Sekten, die im Mittelalter und in der Neuzeit entstanden, stets darauf bedacht gewesen, ihren besonderen Lehrstandpunkt als mit den Anschauungen eines dieser Systeme im Einklang stehend zu erweisen. Im Laufe der Zeit sind einzelne Lehren eines Systems auch in andere übernommen worden, ja es sind sogar verschiedene Darshanas zu einer Einheit verschmolzen worden, so der Nyâya und das Vaisheshika, das Sânkhya und der Yoga, die Mîmânsâ und der Vedânta.

Neben diesen orthodoxen Darshanas gab es in Indien auch eine Reihe heterodoxer. Die meisten derselben sind heutzutage verschollen. Eine größere Bedeutung erlangten nur die Lehren der Buddhisten und Jainas (die außerhalb des Bereiches dieser Arbeit liegen) und die der Materialisten und Skeptiker, von denen im folgenden einiges gesagt werden wird.

In neuester Zeit haben auch die Anschauungen europäischer Philosophen auf das indische Denken Einfluß gewonnen, doch sind bisher weder die Lehren Kants und Hegels, noch die John Stuart Mills oder Herbert Spencers, geschweige denn die Haeckels und Bradlaughs eine organische Verbindung mit der Gedankenwelt der Hindus eingegangen, sondern stets Fremdkörper im geistigen Organismus des indischen Volkes geblieben.

---

[1]) H. Jacobi, The Dates of the Philosophical Sûtras of the Brahmans, JAOS. XXXI, S. 1—29.

Skeptiker und Materialisten hat es in Indien wie in der ganzen Welt gegeben, seitdem es Menschen gab, die über das Wesen der Welt und des Daseins nachdachten. Friedrich Albert Langes berühmte Worte „Der Materialismus ist so alt als die Philosophie, aber nicht älter“, finden also in Indien ihre volle Bestätigung. Bereits zur vedischen Zeit erheben sich Zweifel an der Wahrheit der überlieferten Religion, und hier und da scheuen sich die Dichter nicht, sogar die heiligen Götter zu verspotten. In den Schriften der Buddhisten und Jainas, im Mahâbhârata, Râmâyana und in der späteren Literatur finden wir die Spuren solcher ketzerischen Lehren, aus denen wir uns ein ungefähres Bild von ihren Anschauungen machen können. Daß zur Zeit Kautilyas (um 300 v. Chr.) schon ein ausgebildetes materialistisches System bestand, wissen wir aus dem Arthashâstra, in welchem dieses Seite an Seite mit anderen Systemen genannt wird. Wie weit dieses aber mit seiner Lehre „Die Theologie ist nur ein Trug für den, der die Welt kennt“ eine antireligiöse Stellung einnahm, läßt sich nicht erkennen.[1])

Die „Lokâyatas“ (etwa: die Anhänger des gewöhnlichen Menschenverstandes) oder die „Nâstikas“ (die, welche sagen: „es ist kein Transzendentes“) werden von den gegnerischen Schriften um die Wende des ersten nachchristlichen Jahrtausends als krasse Sensualisten geschildert. Sie erkennen nur die Sinneswahrnehmung, dagegen nicht einmal die Schlußfolgerung als Erkenntnismittel an, die Offenbarung wird überhaupt verworfen und alle religiösen Bräuche werden für frechen Schwindel habgieriger Priester erklärt. Alles was ist, kommt durch eine Vermischung der vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft zustande. Eine unsterbliche Seele gibt es nicht, der Geist entsteht vielmehr aus einer Mischung dieser Urstoffe, so wie die berauschende Kraft eines Getränkes aus den in ihm enthaltenen Gärungsstoffen. Da ein Jenseits nicht existiert, ist die Erlangung von irdischer Lust und weltlichen Schätzen das höchste Lebensziel; durch den Tod tritt bei jedem schon von selbst die Erlösung ein.

---

[1]) S. hierüber die Untersuchungen H. Jacobi's, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1919 No. 1 u. 2, S. 23f.

Als mystischer Begründer des indischen Materialismus gilt Brihaspati; als Lehrer werden ferner genannt Bhâguri und Cârvâka (nach welchem die Materialisten auch Cârvâkas heißen). Lehrbücher dieser Schule sind nicht auf uns gekommen, wir kennen nur einzelne Sätze, die bei gegnerischen Schriftstellern zitiert werden. Aus der Spärlichkeit des uns Überlieferten darf man natürlich nicht darauf schließen, daß es in Indien nur wenige Materialisten gegeben habe, sondern eher darauf, daß die Vertreter materialistischer Theorien es nicht wagen konnten, für ihre Anschauungen große Propaganda zu treiben und daß es das Priestertum verstand, die Verbreitung der Schriften dieser gefährlichen Irrlehre nach Möglichkeit zu verhindern. In der Praxis sind auch in Indien die Materialisten nicht selten gewesen, wie dies Mâdhava in seinem Sarvadarshana-sangraha bezeugt, wenn er sagt: „In der Regel halten sich alle lebenden Wesen an das Volkssprüchlein:

‚Solang' du lebest, magst du lustig leben,
Denn vor dem Tode hält ja doch nichts stand,
Wenn erst der Leib zu Asche ist verbrannt,
Kann es ein Wiederkommen nimmer geben',

folgen den Regeln der Weltklugheit und des Genusses, halten das Nützliche und das Angenehme für die höchsten Ziele des Menschen und leugnen, daß es ein jenseitiges Ziel gebe, womit sie offenbar nichts anderes tun, als daß sie die Theorie der Cârvâkas praktisch verwirklichen."[1])

Die materialistischen Lehren Brihaspatis sind in ähnlicher Form auch in neuerer Zeit wieder aufgewärmt worden, so in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts von Gulâbdâs, dem Stifter einer Sikhsekte.[2]) Seit Beginn des vorigen Jahrhunderts haben natürlich auch die Theorien der europäischen Materialisten unter den Hindus Anhänger gefunden.

Radikaler noch als die Materialisten waren die Skeptiker, welche auch die Daten der sinnlichen Wahrnehmung ihrer alles zersetzenden Kritik unterwarfen und beim völligen Nihilismus endeten. Ten-

---

[1]) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I 3, S. 194.
[2]) Trumpp, „Die Religion der Sikhs", S. 123. (Leipzig 1881.) — Census 1891, XIX Panjâb, S. 153.

denzen, die hierher steuerten, begegnen wir bei den Philosophen des Mahâyâna-Buddhismus; in voller Ausbildung finden wir diese Lehren auch im Hinduismus in den Schriften von Bakhtâvar, der vor einem Jahrhundert lebte. Für diesen ist alles leer (shûnya), alles nichts, Mâyâ und Brahma sowohl wie Ich und Nicht-Ich; die ganze Welt ist Irrtum und Täuschung, und weise ist allein der, der ihre Nichtigkeit erkannt hat.[1])

Es ist klar, daß alle Anhänger der orthodoxen Philosophie darin wetteiferten, diese Lehren, die das ganze religiöse Leben aufs ärgste gefährden und das brahmanische Gesellschaftssystem bedrohen mußten, mit philosophischen Gründen zu widerlegen. Die Theologen stellen denen, die diesen Systemen folgen, schwere Strafe im Jenseits in Aussicht, und auch die Heilige Schrift selbst warnt eindringlich vor solchen Ketzereien, die nur dazu da seien, um die Dämonen zu verwirren. „Brihaspati war es, welcher, die Gestalt des Shukra (des Lehrers der Asuras) annehmend, um den Indra zu schützen, den Asuras zu ihrem Verderben diese Nichtwissenschaft mitgeteilt hat, nach welcher das Böse gut und das Gute böse heißt, und sie zum Studium einer Satzung aufforderte, welche die Lehrgebäude des Veda (und seiner Anhänge) umstürzen soll. Darum soll man diese Lehre nicht studieren, denn sie ist verkehrt und ist unfruchtbar, und ihr Lohn ist bloße (zeitliche) Lust, wie die eines vom rechten Wandel Abtrünnigen, daher man sich mit ihr nicht befassen soll.“[2])

3. DIE SECHS ORTHODOXEN SYSTEME

a) Vaisheshika und Nyâya

Das Vaisheshika, die indische Atomistik, soll von einem gewissen Kanâda begründet worden sein. Da das Wort „Kanâda“ Körnchenesser bedeutet, ist wohl anzunehmen, daß es ein Spitzname ist, der sich allgemein einbürgerte und den wirklichen Namen verdrängte. Über die Lebenszeit dieses Mannes läßt sich nichts Genaueres fest-

[1]) H. H. Wilson, „Religious Sects of the Hindus“, S. 359f. (London 1862.) Growse „Mathura“, S. 9ff.
[2]) Maitrâyana-Upanishad 7, 9 (Deussen, 60 Upanishads S. 366).

stellen; die Tatsache, daß Kautilya in seinem Lehrbuch der Politik das Vaisheshika-System nicht erwähnt, läßt mit Sicherheit den Schluß zu, daß es zu seiner Zeit noch nicht allgemein als philosophisches System anerkannt wurde, wenn auch damals schon atomistische Theorien in Indien Boden gefunden hatten. Die Existenz des Systems ist spätestens für die Zeit um 100 n. Chr. bezeugt, Das Hauptwerk der Schule, die dem Kanâda zugeschriebenen Lehrsätze (Sûtras) stammen, nach der Ansicht H. Jacobis, aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten (sie sind jedenfalls älter als die Nyâya-Sûtras). In späterer Zeit haben sich an dieses Werk eine Reihe von Kommentaren und selbständigen Schriften angeschlossen.

Der Nyâya, das System der indischen Dialektik, wird auf Gotama oder Akshapâda („der Augenfüßler", d. h. der seine Augen [in steten Gedanken] auf die Füße richtet) zurückgeführt. Gotama war aber wohl nicht der Begründer des Nyâya überhaupt, sondern nur das Haupt einer Schule von Naiyâyikas, die er zu allgemeiner Anerkennung brachte. Das autoritative Buch des Nyâya, die Nyâya-Sûtras, stammen nach Jacobi aus der Zeit zwischen 200 und 450 n. Chr. Auf ihnen beruht eine reiche Literatur von Kommentaren und Lehrschriften. Einen großen Aufschwung nahm diese Philosophie aufs neue in Bengalen in der ersten Hälfte und in der Mitte des zweiten Jahrtausends n. Chr.

Vaisheshika und Nyâya ergänzen sich gegenseitig; trotz mancher Differenzen in den älteren Schriften stimmen sie so sehr miteinander überein, daß sie in der jüngeren philosophischen Literatur überhaupt zu einem System verschmolzen wurden. Da wir es in dem vorliegenden Buche in erster Linie mit den heute in Indien herrschenden geistigen Strömungen zu tun haben, können wir die schon mehrfach dargestellten Lehren der Sûtras hier auf sich beruhen lassen und uns auf einen kurzen Überblick über das vereinigte Nyâya-Vaisheṣhika-System, wie es heute gelehrt wird, beschränken. Zugrunde legen wir dabei das in Indien viel benutzte Elementarbuch „Tarkasangraha" (deutsch von Hultzsch, Berlin, 1907), dessen Verfasser, Annambhatta, im 17. Jahrhundert n. Chr. lebte, ergänzen aber das dort Dargelegte gelegentlich an der Hand der übrigen Literatur.

Nach den Anschauungen dieses Systems gibt es sieben Kategorien (Padârtha), unter welche sich alles Existierende subsumieren läßt, nämlich Substanz, Qualität, Bewegung, Genus, Besonderheit, Inhärenz und Nichtsein.

I. Substanzen gibt es neun. Es sind dies

a) Die Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft. Diese sind ewig, soweit sie in Atomen, vergänglich, soweit sie in Produkten bestehen. Es gibt unzählig viele Erde-, Wasser-, Feuer- und Luftatome; dieselben sind so klein, daß sie sinnlich nicht wahrgenommen werden können.

b) Der Äther, der Raum und die Zeit; diese sind je nur eins, alldurchdringend und ewig.

c) Die Seelen. Es gibt zwei Arten von Seelen: eine allwissende Seele, d. h. Gott, der frei von Schmerz und Lust ist; und die große Zahl der individuellen Seelen, welche in jedem Leibe verschieden und alle ewig und allgegenwärtig sind. Die Einzelseelen würden gleich Gott frei von Lust und Schmerz sein, wären sie nicht verbunden mit dem Manas.

d) Manas, das Denkorgan. Dieses ist atomklein und ist in unzähligen Exemplaren vorhanden, da zu jeder Seele ein Manas gehört. Es stellt die Verbindung zwischen den Seelen und den Außendingen her und vermittelt den ersteren die Empfindung von Lust, Schmerz usw.

II. Qualitäten gibt es 24: Farbe, Geschmack, Geruch, Fühlbarkeit, Zahl, Dimension, Unabhängigkeit, Verbindung, Trennung, Ferne, Nähe, Schwere, Flüssigkeit, Klebrigkeit, Laut, Erkenntnis, Lust, Schmerz, Wunsch, Widerwille, Anstrengung, Verdienst, Schuld und Disposition. Diese sind in verschiedener Zahl in den einzelnen Dingen vorhanden und in verschiedener Weise wahrnehmbar. Die Farbe z. B. wird nur durch das Auge wahrgenommen. Sie ist von sieben Arten: Weiß, schwarz, gelb, rot, grün, braun und bunt. In der Erde sind alle sieben Farbenarten vorhanden; im Wasser nur das nichtleuchtende Weiß, im Feuer nur das leuchtende Weiß. Der Geschmack wird durch die Zunge wahrgenommen. Er ist von sechs Arten: Süß, sauer, salzig, scharf, zusammenziehend und bitter. Alle diese sechs Arten sind in der Erde; im Wasser ist nur der süße Geschmack vorhanden. Der Geruch, der durch die Nase perzipiert wird, sitzt nur in der Erde und ist entweder wohl-

riechend oder übelriechend. Die durch die Haut erkennbare Fühlbarkeit ist kalt (im Wasser), warm (im Feuer) und lau (in Erde und Luft). Die Zahl sitzt in allen neun Substanzen, beginnt mit 1 und endet mit 100 000 000 000 000 000. Die Dimension ist die bei allen Dingen vorkommende Ursache des Messens; sie ist groß, klein, lang oder kurz. Die Unabhängigkeit bewirkt, daß ein Ding einzeln für sich ist. Die Verbindung ist „das Einandererreichen zweier Dinge, die vorher einander nicht erreicht hatten". Die Trennung ist das entsprechende Gegenteil. Beide Qualitäten sind auf alle Substanzen anwendbar. Ferne und Nähe sitzen in Erde, Feuer, Wasser, Luft und Manas und werden durch den Raum oder durch die Zeit bewirkt. Die Schwere ist die in der Erde und im Wasser vorhandene Ursache des Falles. Die Flüssigkeit ist die in Erde, Wasser und Feuer vorhandene Ursache des Fließens, die Klebrigkeit die nur im Wasser anzutreffende Ursache des Zusammenklebens von Staub usw. Der Laut ist eine Qualität, die durch das Gehörorgan wahrgenommen wird und nur im Äther vorhanden ist. Die Erkenntnis (Buddhi), Lust, Schmerz, Verlangen, Widerwille, Anstrengung (d. h. Wille, der das Handeln dazu bestimmt, nach einer Lust zu streben oder eine Unlust abzuwehren), sowie religiöses Verdienst oder religiöse Schuld, wie sie durch das Tun von im Veda Gebotenen oder Verbotenen aufgehäuft werden, sind vergängliche Qualitäten der individuellen Seelen; Gott kommen nur ewige Erkenntnis, Wunsch und Wille zu. Unter Disposition (Sanskâra) werden drei verschiedene Fähigkeiten zusammengefaßt: die in Erde, Wasser, Feuer, Luft und Denkorgan vorhandene Geschwindigkeit, die in der Erde vorkommende Elastizität, vermöge welcher z. B. ein gespannter Bogen wieder in seine alte Lage zurückkehrt, und die nur in der Seele vorkommenden Eindrücke aus früheren Existenzen (vgl. S. 236).

III. Die Tätigkeit, d. h. die mechanische Bewegung, ist nur den Substanzen Erde, Wasser, Feuer, Luft und Denkorgan eigen. Es gibt fünf Arten derselben: Hinaufwerfen, Herabwerfen, Krümmen, Ausstrecken und Gehen.

IV. Das Genus (Sâmânya, eigentlich „Gemeinsamkeit") ist die den Dingen innewohnende Kraft, vermöge deren sie etwas miteinander gemein haben und von uns unter Allgemeinbegriffe subsu-

miert werden können. Das Genus ist in den Substanzen, Qualitäten und Tätigkeiten vorhanden.

V. Die Besonderheit ist die den Substanzen Äther, Raum, Zeit und Seele sowie den Atomen von Erde, Wasser, Feuer, Luft und Manas inhärierende Beschaffenheit, vermöge welcher sie voneinander verschieden sind.

VI. Die Inhärenz (Samavâya) ist die ewige Beziehung, die zwischen getrennt undenkbaren Teilen besteht, z. B. zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, zwischen Genus und Spezies, zwischen einer Tätigkeit und dem Träger derselben usw.

VII. Das Nichtsein ist von vier Arten, nämlich:

1. priores Nichtsein (d. h. zukünftige Existenz); ein solches kommt z. B. einer Wirkung zu, bevor sie eintritt,

2. posteriores Nichtsein (d. h. vergangene Existenz); ein solches hat z. B. eine Ursache, nachdem sie Wirkung geworden ist,

3. reziprokes Nichtsein, d. h. das Verhältnis, das zwischen zwei verschiedenen Dingen besteht, z. B. wenn es heißt: „ein Topf ist kein Tuch“,

4. absolutes Nichtsein. Dieses hat statt, wenn ein Ding in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht ist, wie z. B. der Sohn einer Unfruchtbaren.

In diese Kategorien ist, so behaupten diese Philosophen, alles, was ist, eingeschlossen.

Das Nyâya-Vaisheshika-System begnügt sich aber nicht mit der Aufzählung dieser Kategorien, sondern entwickelt mit ihrer Hilfe eine vollständige Erkenntnislehre, Metaphysik und Eschatologie.

Der Erkenntnisnormen gibt es vier: Wahrnehmung, Schlußfolgerung, Vergleich und Ausspruch. Die Wahrnehmung entsteht durch den Kontakt eines Sinnesorgans mit einem Gegenstande. Die Schlußfolgerung wird durch folgende fünf Glieder einem andern mitgeteilt:

1. Behauptung: auf dem Berge ist Feuer.
2. Grund: denn auf dem Berge ist Rauch.
3. Beispiel: wo Rauch ist, da ist Feuer.
4. Nun raucht es auf dem Berge.
5. Folglich muß Feuer auf dem Berge sein.

Der Vergleich erschließt auf Grund der Ähnlichkeit mit etwas Bekanntem die Bedeutung eines Namens, z. B.: „Einer, der die Bedeutung des Wortes ‚Gayâl‘ nicht kennt, hat von irgendeinem Waldbewohner gehört, daß der Gayâl dem Rind ähnlich sei. In den Wald gelangt, erblickt er, sich des Gegenstandes dieses Ausspruchs erinnernd, einen dem Rind ähnlichen Körper. Unmittelbar hierauf entsteht das Vergleichen: ‚Dieses Tier ist durch das Wort Gayâl bezeichnet.‘“ Der Ausspruch, d. h. die zuverlässige Mitteilung, ist von zwei Arten, vedisch oder weltlich. Der Veda, als von Gott ausgehend, ist stets ein hinreichendes Erkenntnismittel. Die weltlichen Mitteilungen haben Wert nur dann, wenn sie von glaubwürdigen Personen herrühren, zumal wenn sie, wie Manus Gesetzbuch oder wie der Brauch der Frommen, im Veda wurzeln.

Die Kosmologie des Nyâya-Vaisheshika lehrt, wie alle indischen Systeme, den ständigen Wechsel von Weltentstehung, Weltbestand und Weltvernichtung. Während Gott, Raum, Zeit und Äther ewig unverändert bleiben, sind die Seelen und die Atome von Erde, Wasser, Feuer, Luft dem Welttreiben unterworfen. Infolge der aus den früheren Existenzen vor der Weltenruhe (während welcher keine Verbindung zwischen Seelen und Atomen besteht) ihnen anhaftenden Dispositionen von Verdienst und Schuld sind die Seelen gezwungen, sich aufs neue mit den Atomen zu verbinden. Sie rufen daher in den Atomen eine Bewegung hervor; dadurch schließen sich diese zu Aggregaten zusammen und bilden so die Elemente, aus welchen die materielle Welt besteht und die Leiber, in welchen die Einzelseelen den Sansâra durchzumachen haben. Ist dies Jahrtausende hindurch geschehen, so sind die Seelen dadurch so angegriffen, daß sie einer Erholungspause benötigen. Infolgedessen werden sie unempfindlich gegen die Einflüsse der nachwirkenden Macht der Schuld und des Verdienstes, ihre Verbindung mit den Denkorganen lockert sich und dies bewirkt, daß eine allgemeine Auflösung der materiellen Welt vor sich geht, bis schließlich die Atome der vier Elemente isoliert für sich da sind. Der dadurch hervorgerufene allgemeine Weltenschlaf währt so lange, bis die Atome durch die erwachenden Seelen wieder in Bewegung gesetzt werden und der Weltprozeß aufs neue beginnt.

Von einer Erholungsbedürftigkeit der Seelen kann natürlich nur die Rede sein, wenn die Seelen nicht, wie es andere indische Systeme lehren, etwas nur Erkennendes sind, sondern wenn ihnen auch Wollen und Empfinden zugeschrieben wird. Das ist nach dem Nyâya-Vaisheshika der Fall, denn das System behauptet ausdrücklich, daß die Seelen vierzehn Qualitäten besitzen, nämlich: Zahl, Dimension, Unabhängigkeit, Verbindung, Trennung, Erkenntnis, Lust, Schmerz, Verlangen, Widerwille, Anstrengung, Verdienst, Schuld und Disposition. Diese Qualitäten sind den Seelen jedoch nur potentiell eigen, aktuell werden sie erst durch die Verbindung der Seelen mit den Denkorganen. Jede alldurchdringende Seele entsendet das Denkorgan, mit dem sie verbunden ist, in jedem einzelnen Falle zu dem betreffenden Erkenntnis- oder Tatsinn, der sich betätigen soll, so wie ein in einer Ecke eines Hauses stehender Knabe beim Ballspiel den Ball bald nach dieser, bald nach jener Seite wirft. Da das Manas je nur eines und nur ein Atom ist, kann in einem Moment immer nur ein Erkenntnis- oder Seelenakt vorgenommen werden; wenn es uns so scheint, als gingen mehrere derartige Akte zu gleicher Zeit vor sich, so ist dies ein durch die schnelle Beweglichkeit des Manas verursachter Irrtum, vergleichbar der falschen Vorstellung, daß eine Nadel auf einmal und nicht sukzessive hundert Blätter einer Lotusknospe durchbohren könne. Weil die Qualitäten der Seele nur mit Hilfe des Manas zur Entfaltung kommen können, kann von einer Aktivität derselben nur so lange gesprochen werden, als sie mit dem Denkorgan in Kontakt steht. Ist diese Verbindung aufgehoben, so ist sie untätig und unempfindlich.

Da nun das Nyâya-Vaisheshika-System ebenso wie alle orthodoxen Systeme der Hindus von der leidvollen Natur alles Seins überzeugt ist, so erscheint ihm dieser Zustand als erstrebenswert und die Erlösung von dem Welttreiben als das höchste Ziel. Diese kann zwar durch gute Werke nähergerückt, aber nur durch die Erlangung der Erkenntnis, d. h. des vollkommenen Wissens über die Kategorien, erreicht werden. Auf Grund eines speziellen, durch Meditationsübungen hervorgerufenen transzendenten Verdienstes entsteht dann durch eine besondere Verbindung der Seele und des Manas die Wahrnehmung aller Substanzen, der eigenen Seele und

fremder Seelen und schließlich der vollkommene, leidlose Zustand der Erlösung.

Der Nyâya hat mit seinem Versuch, die Wege und Irrwege der Dialektik zu analysieren, und das Vaisheshika mit seiner atomistischen Naturphilosophie auf das Denken der Inder einen großen Einfluß ausgeübt. Beide Systeme haben nicht nur stets eine große Zahl von Anhängern besessen, sondern in noch höherem Maße auf die allgemeinen Anschauungen indirekt eingewirkt, so daß manche ihrer Lehren allgemein-indischer Besitz geworden sind. Wenn Nyâya und Vaisheshika auch eine in ihrer Art bedeutende Denkleistung darstellen, in welcher manche Gedankengänge moderner Philosophen vorweggenommen scheinen, so können sie doch beide im Gegensatz zu den im folgenden zu besprechenden Systemen nicht als charakteristischer Höhepunkt der indischen Spekulation angesehen werden. Trotz ihrer Erlösungslehre und trotz ihrer Beweise für das Dasein Gottes tritt bei ihnen dasjenige zurück, was als das eigentlich Spezifische des indischen Denkens angesehen werden muß — das Streben nach der Realisation transzendenter Werte durch die Erhebung des Geistes in höhere, mystische Bewußtseinszustände.

b) Sânkhya

Das Wort „Sânkhya" bedeutet Zahl; nach Garbes Erklärung ist daher Sânkhya-darshana mit „Aufzählungsphilosophie" wiederzugeben, welche Bezeichnung dem System zuerst als Spitzname von seinen Gegnern beigelegt worden sein soll, weil in ihm eine Aufzählung der Prinzipien gegeben wird, aus denen die Welt besteht. Nach Jacobi hat das Sânkhya hingegen seinen Namen davon, daß bei ihm die Festsetzung des Umfanges eines Begriffes durch Aufzählung des in ihm Enthaltenen erfolgt, nicht durch Definition, durch Angabe spezifischer Unterschiede (vishesha), wie in dem danach genannten Vaisheshika.

Als Urheber des Sânkhya gilt den Indern der Weise Kapila, der vor der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. in Nordindien gelebt haben soll. Die Nachrichten über sein Leben, welche die Tradition zu berichten weiß, tragen einen ganz legendarischen Charakter. Die Sânkhya-Sûtras, die unter seinem Namen gehen, rühren, wie

längst erwiesen worden ist, nicht von ihm her, sondern sind ein spätes Werk, das erst gegen 1400 n. Chr. verfaßt worden ist. Mag nun Kapila eine historische Persönlichkeit sein oder nicht, sicher ist jedenfalls, daß die wesentlichsten Grundlehren des Sânkhya der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. angehören, da der Buddhismus von ihnen abhängig ist. Der große Einfluß, den Sânkhya-Lehren auf das geistige Leben Indiens gewannen, zeigt sich deutlich in einigen Upanishaden, im Gesetzbuch des Manu, im Mahâbhârata, in den Purânas und Tantras, in welchen Werken an vielen Stellen Theorien entwickelt werden, welche ursprünglich von Sânkhya vertreten worden sind. Seine klassische Ausprägung erhielt das System in einer Reihe von Lehrbüchern, deren ältestes, uns heute vollständig erhaltenes, die Sânkhya-Kârikâ des Îshvarakrishna (5. Jahrh. n. Chr.) ist. Zu diesem Werke traten dann später noch eine Reihe von Kommentaren und selbständigen Schriften. Wenn das Sânkhya heutzutage auch noch von Pandits gelehrt und studiert wird, so hat es als philosophisches System doch nur noch vereinzelt Anhänger; für die indische Gedankenwelt ist es aber bis auf den heutigen Tag von hervorragender Bedeutung, weil die Anschauungen der verschiedensten hinduistischen Philosophen und Theologen von ihm aufs tiefste beeinflußt worden sind; eine Reihe von Sânkhyalehren sind geradezu Gemeingut des indischen Denkens geworden.

Die vom Sânkhya vertretene Weltanschauung ist kurz folgende: Es gibt zwei unerschaffene von Ewigkeit und in Ewigkeit bestehende Substanzen, nämlich:

1. die unendliche Vielheit der rein geistigen, individuellen, untätigen Seelen (Purusha), und

2. die vollkommen ungeistige, aber aktive Urmaterie (Prakriti).

Die Urmaterie befindet sich in einem periodischen Wechsel der Zustände der Evolution und Reabsorption. Durch die Vermischung der sie konstituierenden drei Gunas geht aus ihr in der oben S. 227 geschilderten Weise die ganze stoffliche Welt hervor, von den Elementen und den Leibern aller Wesen an bis zu den feinen inneren Organen, die das Denken, Fühlen und Wollen hervorbringen (d. h. die psychischen Prozesse, welche andere Philosophen der Seele selbst zuschreiben). Der Begründung dieser Lehre dient die Auf-

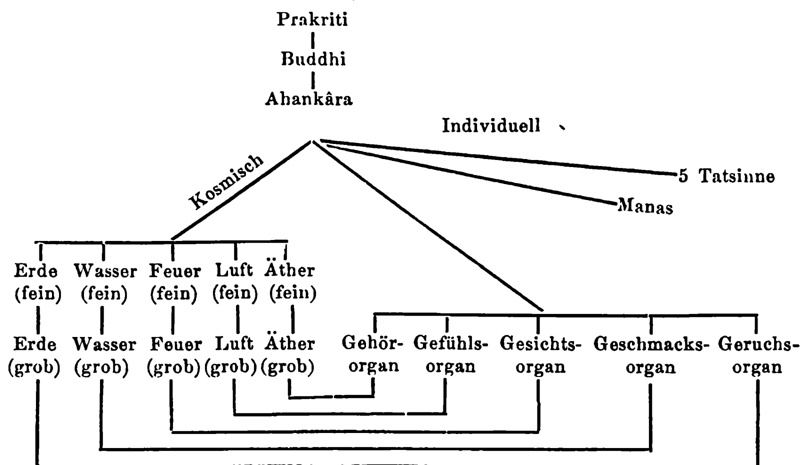
stellung des Satzes von der Identität von Ursache und Wirkung, die Behauptung, daß jedes Produkt (z. B. ein Diadem) schon in seiner materiellen Ursache (dem Gold) präformiert sei, daß daher nicht von einer Entstehung, sondern nur von einer Manifestation, einem in die Erscheinungtreten materieller Dinge gesprochen werden könne.[1])

Über die Art und Weise, wie die einzelnen Substrate des materiellen Daseins durch allgemeine Vergröberung und Vermischung aus der Urmaterie hervorgehen, und über die Beschaffenheit der einzelnen feinstofflichen Substrate der psychischen Organe ist bereits oben einiges mitgeteilt worden. Zur Erläuterung lasse ich hier mit Garbes Worten eine kurze Darstellung des Gedankenganges folgen, auf Grund dessen die Sânkhyas zu ihren Theorien von der Weltevolution gekommen sind. „Die sinnlich wahrnehmbare Materie besteht aus den fünf groben Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft (oder Wind) und Äther (worunter der feine Stoff verstanden wird, der die Aufgabe hat, die Schallwellen fortzutragen). Diese groben oder wahrnehmbaren Elemente müssen aus entsprechenden Grundstoffen entstanden sein, die zwar schon die Charakteristika der groben Elemente besitzen, aber, weil noch nicht miteinander vermischt, sinnlich nicht wahrnehmbar sind. Da auch diese Grundstoffe noch begrenzt sind, so müssen sie, wie alles Begrenzte, aus etwas anderem hervorgegangen sein. Nun nimmt die Sânkhya-Philosophie an, daß die Objekte der Wahrnehmung und Empfindung und die Organe, mit denen wir die Objekte wahrnehmen und empfinden, d. h. die Sinne, einen gemeinsamen Ursprung haben. Demzufolge sind die Grundstoffe ebenso wie die Sinne aus dem Ahankâra entstanden, d. h. aus der feinen Substanz desjenigen inneren Organs, das die Funktion hat, die Dinge zu dem Ich (oder der Seele) in Beziehung zu setzen. Der Ahankâra hinwiederum weist, weil er nicht funktionieren kann, ohne auf bestimmte Objekte Bezug zu nehmen, auf ein höheres Prinzip hin, das ihm diese Objekte bietet, nämlich auf die Buddhi, d. h. die

---

[1]) Diese Lehre, der sogenannte „Satkâryavâda“ (Lehre von der ewigen Realität der Produkte) wird auch von fast allen Vedânta-Schulen aufgestellt. Sie steht im Gegensatz zu den „Asatkâryavâda“ des Nyâya-Vaisheshika, nach welchem das Produkt vor seiner Entstehung nicht existiert.

Substanz desjenigen inneren Organs, welches die Funktion der Feststellung und Unterscheidung besitzt. Diese Erschließung der früheren materiellen Prinzipien beruht auf dem Gedanken, daß, gleichwie die Wahrnehmungsfunktionen ihre materielle Basis in den Sinnen haben, auch solche Denkfunktionen, wie ‚ich bin dies und das, dieses gehört mir, das ist von mir zu tun', eine materielle Basis (nämlich den Ahankâra) haben, und daß ebenso für die Funktionen der Unterscheidung und Feststellung eine materielle Basis (d. h. die Buddhi) anzunehmen ist. Da die Ahankâra- und Buddhi-Funktionen zueinander in dem Verhältnis von Produkt und Ursache stehen, so wird auch das gleiche Verhältnis für ihre beiden Substrate erschlossen. Nun ist aber auch die Buddhi noch begrenzt und kann deshalb nicht die letzte Ursache der Dinge sein; der Urgrund der materiellen Welt, aus dem die Buddhi hervorgegangen ist, muß sich durch die Eigenschaften der Ewigkeit, Unbegrenztheit und Allgegenwart von allen Produkten unterscheiden. Diese Urmaterie wird in den Sânkhya-Texten gewöhnlich mit den Worten ‚prakriti' und ‚pradhâna' bezeichnet."[1])



Nach dem Vorgang von L. Barnett[2]) fasse ich das Wesentliche in einem Schema zusammen. Die Zeichnung zeigt die Reihenfolge,

[1]) R. Garbe, „Sânkhya und Yoga", GIAPA III, 4 S. 18f.
[2]) L. Barnett, „Bhagavadgîtâ or the Lord's Song, translated" (Introduction S. 24).

in welcher die verschiedenen Prinzipien bei der Evolution der Welt auseinander hervorgehen; bei der allgemeinen Reabsorption vollzieht sich derselbe Prozeß in umgekehrter Richtung, so daß schließlich periodisch wieder alle materiellen Produkte in die Urmaterie eingehen.

Die rein geistigen Seelen haben mit all dem Wechsel der Zustände in der materiellen Welt nichts zu tun; sie sind mit den Leibern nur scheinbar verbunden, so wie der am Himmel stehende Mond nur scheinbar sich in den sich kräuselnden Wasserwogen befindet. In Wahrheit bleiben sie von allem Äußeren unberührt; ihre Aufgabe besteht einzig und allein darin, die rein mechanischen Vorgänge im Stofflichen, welche als solche unbewußt sein würden, zu Bewußtsein zu bringen. All das Leid des Daseins, welches die materiellen Organe betrifft, affiziert nur scheinbar die an sich empfindungslose Seele, so wie eine rote Blume, wenn sie in die Nähe eines an sich farblosen Kristalls gebracht wird, dieses nur scheinbar rot färbt. Unter der Wirkung des verhängnisvollen Irrtums, der sie glauben macht, sie sei mit dem materiellen Körper verbunden, wandelt die Seele seit anfangsloser Zeit in der Welt umher, wie ein Schauspieler immerfort die Rollen wechselnd. Erst wenn durch die Erkenntnis der fundamentalen Verschiedenheit von Materie und Seele der Zusammenhang zwischen beiden aufgehoben ist, beleuchtet die Seele nicht mehr das innere Organ und bringt dadurch die in diesem vorhandenen Gefühle nicht mehr zu Bewußtsein. Der Weise, der diese Erkenntnis erreicht hat, ist zwar äußerlich, solange das Leben währt, noch mit dem Leibe verbunden; sobald aber der physische Tod eingetreten ist, bleibt die Seele von der Materie auf alle Zeit isoliert, sie verharrt dann in alle Ewigkeit in einem Zustande absoluter Bewußtlosigkeit, vergleichbar einem Spiegel, in den kein Reflex mehr fallen kann.

Das Sânkhya-System in dieser seiner klassischen Gestalt ist atheistisch. Kein Gott vermag Materie oder Seele zu beeinflussen. Mit Entschiedenheit bekämpft das Sânkhya daher die Annahme des Daseins eines persönlichen Gottes (vgl. oben S. 155, die einer Sânkhya-Schrift entnommene Beweisführung).[1] In späterer Zeit ist das

[1]) Entsprechend seiner atheistischen Lehre läßt das Sânkhya die „Erschütterung“ des Gleichgewichtszustandes der Urmaterie nicht durch

System freilich theistisch umgedeutet worden, und in den Epen, Purânas sowie in einer Reihe sektarischer Systeme, welche sich viele Anschauungen des Sânkhya zu eigen gemacht haben, ist der atheistische Standpunkt völlig aufgegeben worden.

c) Yoga

Schon wiederholt begegneten wir im Vorhergehenden der Anschauung, daß der Mensch in der Lage sei, durch Kasteiung den Leib ganz und gar der Herrschaft des Geistes zu unterwerfen und dadurch übernatürliche Kräfte und Erkenntnisse zu gewinnen. Der Glaube an die Macht der Askese ist in Indien seit alter Zeit bis zum heutigen Tage allgemein; bereits im Veda hören wir von Sehern, die durch Tapas (eigentlich Glut, d. h. Kasteiung) Überirdisches erreichten. Diese Lehren fanden bereits in vorbuddhistischer Zeit eine methodische Ausbildung; in den Upanishaden, in den Lehrbüchern, in den Epen, in den Purânas und Tantras ist oft von ihnen die Rede. Das älteste uns erhaltene Lehrbuch, welches sie zu einem fest umrissenen System vereinigt, sind die sogenannten Yoga-Sûtras, welche dem Begründer der Yoga-Philosophie, Patanjali, zugeschrieben werden. Nach Jacobi stammen sie in der uns vorliegenden Form aus dem 5. Jahrhundert unseres Zeitalters; danach würde also die älteste uns bekannte Lehrschrift des Systems zu einer Zeit abgefaßt worden sein, als dieses schon über tausend Jahre bestand. Eine gewaltige Literatur hat sich bis auf unsere Zeit an dieses Werk angeschlossen, es erläutert und nach verschiedenen Seiten ergänzt.

Der Yoga (wörtlich „Anspannung, Trainierung“) wird in den Yoga-Sûtras definiert als „die Hemmung der Funktionen der Denksubstanz“, d. h. als die methodische Isolierung des Geistes von den störenden Wirkungen des körperlichen Denkorgans und den Einflüssen der Außenwelt zum Zweck der Gewinnung übernatürlicher Kräfte und der Erreichung der Erlösung. Dieses Ziel wird angestrebt durch die Ausführung besonderer körperlicher und geistiger Übungen. Seinem Zweck entsprechend ist der Yoga keine

---

einen Eingriff Gottes erfolgen, wie dies die theistischen Sekten-Theologen tun (vgl. oben S. 227), sondern erklärt die Aufhebung der Äquilibriums der Gunas durch eine mechanische Einwirkung der Seelen, die mit dem von einem Magneten auf Eisenstücke ausgeübten Reiz verglichen wird.

eigentliche Philosophie, sondern mehr eine Sammlung von praktischen Anweisungen, welche die Lebenshaltung regeln, und deren Befolgung die Manifestation übersinnlicher Fähigkeiten bewirken soll. Wir begegnen daher in den Yoga-Werken gewöhnlich keinen neuen philosophischen Gedanken, sondern finden als ihre theoretische Basis die Anschauungen anderer Systeme vor. Vor allem ist es das Sânkhya, das die theoretische Grundlage für den Yoga abgegeben hat. Die Yoga-Sûtren stimmen in fast allen Punkten mit dem Sânkhya überein und weisen meist nur in Einzelheiten Abweichungen auf. Der augenfälligste Unterschied besteht darin, daß die Yoga-Sûtren das Dasein eines persönlichen Gottes lehren. Gott (Îshvara) ist eine Seele, ein Purusha, unterscheidet sich von den anderen individuellen Seelen jedoch dadurch, daß er ewig von Unwissenheit, Leid und Karma nicht berührt ist, daß er der Lehrer der Weisen der Vorzeit war und daß die Hingabe an ihn die Erreichung des durch den Yoga zu verwirklichenden Zieles fördert. Der Îshvara ist jedoch im Yoga weder der Weltschöpfer, noch der Weltregierer; er greift überhaupt in das Weltgeschehen nicht ein, sondern steht nur von jeher gewissermaßen an der Spitze der erlösten Seelen. Er übt keinerlei direkte Einwirkung auf diese aus; wenn es heißt, daß seine Verehrung die Yoga-Praxis fördere, so ist dies dahin zu verstehen, daß die Konzentration auf Gott, den altehrwürdigen Lehrer und das Vorbild aller Yogîs, der jedem als noch unerreichtes, aber zu erstrebendes Ideal vorschwebt, die Loslösung von den Fesseln der Welt erleichtert. In späteren Yoga-Werken vishnuitischer und shivaitischer Schulen wird dem Îshvara eine bedeutendere Stellung eingeräumt, entsprechend dem speziellen Standpunkt dieser Sekten. Vielfach ist auch der Yoga mit dem akosmistischen Vedânta verbunden worden. Das Ziel der Erlösten ist dann nicht wie beim Sânkhya die Erlangung der vollständigen Isoliertheit, sondern das Aufgehen in das Absolute.

Die philosophische Grundlage der Yoga-Lehre ist folgende: jede Einzelseele (Purusha) glaubt sich mit dem materiellen Leibe und der feinstofflichen Denksubstanz (Citta) verbunden und identifiziert sich mit diesen. Durch diesen Irrtum geschieht es, daß der Purusha „das, was nicht ewig, nicht rein, leidvoll und nicht das Selbst ist, für ewig, rein, lustvoll und das Selbst hält“. So

schreibt er fälschlich die Eigenschaften der Denksubstanz sich selbst zu, obwohl doch er selbst dadurch in Wahrheit nicht affiziert wird. Das Denkorgan ist der Träger von fünf Funktionen (Vritti), welche in ihrer Gesamtheit das niedere psychische Leben ausmachen. Diese fünf Funktionen sind: 1. die rechte Erkenntnis, wie sie durch die Erkenntnismittel: Sinneswahrnehmung, Schlußfolgerung und zuverlässige Mitteilung hervorgerufen wird; 2. falsche Erkenntnis, z. B. wenn man Perlmutter für Silber hält; 3. die irrige Annahme, welche sich auf das Hören von Worten und nicht auf Anschauung der Dinge selbst gründet; 4. der Schlaf und 5. die Erinnerung.

In moralischer Beziehung ist das Citta mit fünf „Plagen" (Klesha) behaftet, welche die Erreichung des Heiles hindern, nämlich mit Unwissenheit, Egoismus, Liebe, Haß und Lebensdrang.

Solange am Denkorgan diese Funktionen sich regen und die Plagen zur Entfaltung kommen, ist ein geistiger Fortschritt nicht möglich. Unruhig wie Quecksilber wandelt das Citta bald hierhin, bald dorthin und die Seele muß deshalb im Sansâra umherirren. Eine Besserung dieses Zustandes wird erst möglich, wenn die Funktionen in ihrer Wirksamkeit gehemmt und die Plagen durch absolute Gleichgültigkeit des Geistes gegen sie überwunden werden. Dadurch wird das Citta beruhigt und der Geist schließlich unabhängig und seine eigentliche Natur offenbar.

Dieses hohe Ziel kann herbeigeführt werden durch den Yoga. Der Yoga ist zweifach: als niederer, praktischer Yoga (Kriyâyoga) lehrt er äußere Observanzen, deren Befolgung den Prozeß der Abwendung des Citta von der materiellen Welt hervorruft; und als höherer, als „königlicher Yoga" (Râjayoga) lehrt er geistige Übungen, welche die Loslösung des Geistes von der Materie heraufführen.

Der praktische Yoga setzt voraus die Führung eines sittlichen Lebenswandels, wie er sich äußert:

1. als Zucht (Yama), d. h. als andauerndes moralisches Wohlverhalten gegen andere, bestehend in der Nichtschädigung anderer Wesen, in Wahrhaftigkeit, Nichtstehlen, Keuschheit und Nichtannahme von Geschenken.

2. als Beherrschung (Niyama), als die dauernde Ausführung besonderer Tätigkeiten, welche eine innere und äußere Läuterung be-

wirken. Diese umfassen körperliche und geistige Reinlichkeit, Genügsamkeit, Askese, Studium religiöser Schriften und Gottesergebenheit.

Zu diesen Voraussetzungen treten eine Reihe anderer Vorschriften, welche sich ebenfalls auf die praktische Lebensführung beziehen. Der Yogî soll entweder im Freien oder in einer einsam gelegenen Zelle leben, übermäßiges Essen vermeiden, sich von dem Umgang mit Menschen, namentlich mit Weibern, fernhalten und kein Feuer gebrauchen. Er hat bei seinen Übungen einen festen und bequemen Sitz einzunehmen, der es ihm ermöglicht, seine Gedanken ganz dem Übersinnlichen zuzuwenden. In Yoga-Schriften werden eine Reihe von Posituren (Âsana) als für diesen Zweck besonders geeignet empfohlen. Aus der großen Zahl dieser Âsanas seien hier einige der wichtigsten nach den in der Hatha-yoga-pradîpikâ[1]) gegebenen Anweisungen aufgeführt:

1. Vîrâsana (Helden-Positur): man lege einen Fuß auf den einen Schenkel und den anderen Schenkel auf den anderen Fuß.

2. Svastikâsana (Svastika-Positur): man lege gleichzeitig beide Fußsohlen zwischen Knie und Schenkel und sitze mit aufrechtem Körper da.

3. Siddhâsana (Siddha-Positur): man lege den linken Fußknöchel über den Penis und über diesen den anderen Fußknöchel.

4. Padmâsana (Lotus-Positur): man lege den rechten Fuß auf den linken Schenkel und den linken Fuß auf den rechten Schenkel und ergreife mit beiden Händen fest die großen Zehen.

In einer dieser Posituren widmet sich der Yogî dann der methodischen Beschränkung des Atmens (Prânâyâma). Das ist von großer Wichtigkeit, denn „ist der Atem tätig, so ist auch der Geist tätig, ist der Atem untätig, so ist auch der Geist untätig. Der Yogî sucht vollkommene Ruhe zu erlangen, daher hält er seinen Atem an.“ Die große Bedeutung des Atems für den Leib ist bereits oben S. 234 besprochen worden. Das Verfahren bei den Atemübungen schildert Deussen nach mündlichen Berichten seiner Freunde in Indien in folgender Weise: „Man schließt das rechte Nasenloch mit dem Daumen, das linke mit den beiden letzten Fingern der

[1]) Hermann Walter, „Svâtmârâma's Hathayogapradîpikâ aus dem Sanskrit übersetzt“ (München 1893.) I 21, 19, 36, 44.

rechten Hand; dann öffnet man das rechte Nasenloch und läßt langsam und tief den Atem einströmen (pûraka), hält ihn unter Schließung beider Nasenlöcher längere Zeit in der Brust fest (kumbhaka) und läßt sodann nach Öffnung des linken Nasenloches durch dieses die Luft langsam bis zur völligen Entleerung ausströmen (recaka). Jeder dieser drei Akte dauert so lange, daß man bei ihm (bestimmte) Vedasprüche im Geiste durchgehen kann."[1])

Die dabei zugrunde gelegte Theorie ist folgende: Nach der indischen Anschauung gelangt der Atem durch das linke Nasenloch in die Ader (nâdî, eigentlich Röhre) Idâ, durch das rechte in die Ader Pingalâ. Durch beide kommt er dann zu ihrem gemeinsamen Ausgangspunkt, dem in der Nabelgegend liegenden Knoten Kanda, von wo die 72 000 Adern ausgehen, welche den ganzen Leib durchziehen. Während der Yogî bei den gewöhnlichen Übungen den durch Idâ eingezogenen Atem durch Pingalâ wieder herausstößt, den durch Pingalâ eingezogenen durch Idâ, und dadurch diese Adern reinigt, sucht der weiter Fortgeschrittene den Atem lange anzuhalten. Dies geschieht dadurch, daß er ihn in die dritte große Ader, in die Sushumnâ, hineinbringt, die in der Mitte zwischen Idâ und Pingalâ liegt und von der Nabelgegend aus zu dem sogenannten „Brahmarandhra", einer Stelle auf dem Scheitel, emporführt. Das ist nicht leicht, weil der Eingang zur Sushumnâ durch die Kundalinî versperrt wird, eine mysteriöse Kraft, die als schlangenähnlich vorgestellt wird. Die Kundalinî schläft und muß durch besondere Übungen geweckt werden, damit sie ihre gekrümmte Stellung aufgibt, sich aufrichtet, in die Sushumnâ selbst hineinbegibt und dadurch den Weg für den Atem frei macht, der dann in die Sushumnâ und von dort aus zum Brahmarandhra gelangen kann, wodurch dann Stillstand der Atemtätigkeit eintritt. Das Nichtfunktionieren des Atems soll dann das Nichtfunktionieren des Denkorgans im Gefolge haben.

Dadurch, daß die Sushumnâ dem Atem geöffnet wird, offenbaren sich am ganzen Organismus ungeahnte Kräfte. Dann werden die mysteriösen Kreise (Cakra) oder Kraftzentren sichtbar, welche sich an der Sushumnâ befinden. Nach der gewöhnlichen

---

[1]) Deussen, Allg. Gesch. der Philosophie I 3, S. 566f.

Anschauung gibt es sieben derartige Cakras, welche die Gestalt von Lotusblumen haben.

1. Mûlâdhâra, eine rote vierblättrige Lotusblume zwischen dem Sexualorgan und dem After. Von diesem Cakra geht die Sushumnâ aus, auf ihr ruht die Kundalinî.

2. Svâdhishthâna, eine rote Lotusblume mit sechs Blättern zwischen den Geschlechtsteilen und dem Magen.

3. Manipûra, eine Lotusblume mit zehn Blättern von goldener Farbe in der Nabelgegend.

4. Anâhata, ein dunkelroter, zwölfblättriger Lotus in der Gegend des Herzens.

5. Vishuddha, ein sechzehnblättriger Lotus von der Farbe des Rauches am Ende des Halses.

6. Âjnâ, ein zweiblättriger Lotus zwischen den Augenbrauen.

7. Sahasrâra, der tausendblättrige Lotus Brahmarandhra, oberhalb aller anderen Cakras.

Diese Zentren sollen vom Yogî im Zustande übernatürlichen Schauens deutlich wahrgenommen werden können.

Die Erklärung der Theorie von den Nâdîs und Cakras bereitet Schwierigkeiten. Hermann Walter (l. c. S. III ff.) zieht die Anatomie, Herbert Silberer[1]) die Psychoanalyse zur Deutung heran, moderne Theosophen geben mystische Auslegungen. So lehrt Rudolf Steiner („Wie erlangt man Erkenntnisse höherer Welten“ I, Berlin 1918, S. 103ff.), der Hellseher könne im Seelenorganismus eines Menschen mit seinem geistigen Auge ein Gebilde wahrnehmen, das sich deutlich von der Umgebung abhebe. An diesem seien gewisse Organe vorhanden, die von den Geheimkundigen „Räder“ (Cakra) oder „Lotusblumen“ genannt werden. „Diese Lotusblumen sind nun beim unentwickelten Menschen von dunkler Farbe und ruhig, unbewegt. Beim Hellseher aber sind sie in Bewegung und von leuchtenden Farbenschattierungen. Wenn nun ein Geheimschüler mit seinen Übungen beginnt, so ist das erste, daß sich die Lotusblumen aufhellen; später beginnen sie sich zu drehen. Wenn dies letztere eintritt, so beginnt die Fähigkeit des Hellsehens, denn

---

[1]) Probleme der Mystik und ihrer Symbolik, Wien u. Leipzig 1914, S. 176f.

diese „Blumen“ sind die Sinnesorgane der Seele, und ihre Drehung ist der Ausdruck dafür, daß im Übersinnlichen wahrgenommen wird. Niemand kann etwas Übersinnliches schauen, bevor sich seine astralen Sinne in dieser Art ausgebildet haben.“ Steiner gibt dann eine ausführliche Beschreibung der einzelnen Cakras und schildert die Eigenschaften, die sie vor demjenigen entfalten, der die Lotusblumen an sich entwickelt hat. — Es wäre von Interesse zu hören, wie sich Yogîs zu Steiners Erklärung stellen. Daß die meisten indischen Texte selbst die Cakras in den physischen Körper und nicht in den „Seelenorganismus“ verlegen, scheint festzustehen. Dies ergibt sich auch aus den von Indern verfaßten englischen Werken über den Yoga, in welchen sie als „plexuses formed by nerves and ganglia at different places in the body“ (Dvivedi, Yoga-Sûtra, p. 53) erklärt werden. Die Tatsache, daß die heutigen Yogîs die Cakras durchaus als anatomische Wirklichkeiten auffassen, erhellt auch aus der Geschichte, welche der Reformator Dayânand Sarasvatî von sich berichtet. Nachdem er lange den Yoga studiert hatte, wurde einmal ein Leichnam an das Flußufer gespült, an dem er sich aufhielt. Begierig, auf empirischem Wege die Cakras kennen zu lernen, schnitt er den toten Körper auf, um ihn zu untersuchen. Als er feststellte, daß die anatomischen Verhältnisse nicht mit denen, von welchen er in seinen Yoga-Büchern gelesen, übereinstimmten, warf er die Bücher zusammen mit dem Leichnam in den Fluß und verlor seinen Glauben an die Wahrheit des Inhalts vieler Yoga-Schriften.[1]) Der Umstand, daß viele Inder die Cakras usw. im physischen Leib suchen, beweist natürlich nicht, daß die Erfinder der Theorie diese wirklich in diesem Sinne aufgefaßt wissen wollten und daß der ganzen Lehre lediglich falsche anatomische Vorstellungen zugrunde liegen. Man wird daher nach einer Erklärung suchen müssen, die mehr befriedigt. Eine solche gibt Wilhelm Haas in seinem jüngst erschienenen Werke „Die psychische Dingwelt“ (Bonn 1921, S. 184ff.). Haas sieht im Yoga, speziell im Hatha-Yoga, eine Technik zur Objektivierung sämtlicher Organempfindungen zu dem ausdrücklichen Zweck, dadurch die Ablösung des physischen Leibes vom Ich zu bewerkstelligen. Über die Bedeutung,

[1]) Rishi Dayânand svaracit likhit va kathit jîvan carit, sampâdak Pandit Bhagavaddatta, Lâhaur 1917, S. 36f.

welche die merkwürdigen anatomischen Vorstellungen des Yoga hierfür haben, sagt er: „Es scheint mir ein grundsätzlicher Irrtum, für die verschiedenen Kanäle, die durch den Leib laufen sollen, und für alle die anderen Vorstellungen, die ein so phantastisches Bild des Leibesinneren ergeben, ein Äquivalent in den tatsächlichen anatomischen Verhältnissen suchen zu wollen. So gewiß in einzelnen Fällen sich die Anatomie im Yoga oberflächlich an die wirkliche Gestaltung der inneren Organe anlehnen wird, so gewiß ist im ganzen eine Rückführung auf diese nicht möglich und als Tendenz verfehlt, weil sie gar nicht in der Absicht des Systems liegt. Die Begründer des Yoga hätten eine der Wirklichkeit näher kommende Darstellung des Leibesinneren zweifellos geben können, allein der Zweck, den sie verfolgten, wird gerade nur durch dieses wirklichkeitsfremde Bild erreicht: Die Organempfindungen haben die leicht konstatierbare Eigentümlichkeit, daß sie durch lebhafte Vorstellung auch wirklich ins Dasein gerufen werden. Sie, die namentlich bei einem reibungslos funktionierenden Organismus, wie der Yoga ihn schafft, unbewußt verlaufen, ins Bewußtsein zu zwingen, dazu reicht bloße Aufmerksamkeit allgemein nicht aus; es ist dazu vorher die Kenntnis davon erforderlich, was vorgestellt und vor allem, wo es im Leibesinneren lokalisiert vorgestellt werden muß. Die vorgestellte Lokalisation braucht mit den wirklichen anatomischen Verhältnissen nicht übereinzustimmen (sie ist davon schon bei jeder Vorstellung einer Organempfindung weit entfernt) und sie darf es im Yoga überhaupt nicht, und zwar aus folgendem Grund: Einem bloß schematischen Bild vom Leibesinneren, das an die Wirklichkeit nur oberflächlich anknüpft, ordnen sich die möglichen Organempfindungen viel leichter zu als der der Wirklichkeit entsprechenden Vorstellung des anatomischen Baues; davon kann sich jeder bei einigem Bemühen selbst überzeugen. Die Kompliziertheit der inneren Anatomie würde einem systematischen Bewußtwerdenlassen unüberwindliche Hindernisse in den Weg stellen und nur endlose Verwirrung erzeugen. Wird dagegen das Leibesinnere schematisch vorgestellt, noch dazu in einer Form von so lebendiger Anschaulichkeit, die zugleich der geistigen Struktur des indischen Volkes entspricht, so binden sich die ins Bewußtsein tretenden und die durch das Bild desto leichter entstehenden Empfindungen alsbald

an das Schema, und diese ‚Projektion' auf das äußerliche Schema ist der erste Schritt zu ihrer Objektivierung. Es ist gerade auch der Zwang, sich einer bestimmten Form (z. B. lotosartig) zuzuordnen und in ihr zu erscheinen, der ihre willkürliche Beherrschung und dadurch ihre Absetzung fürs Bewußtsein möglich macht. Sind aber erst einmal die sämtlichen Inhalte der Organempfindung so objektiviert, werden sie so aufgenommen wie die Inhalte der höheren Sinnesempfindungen, so schwindet auch das unmittelbare Bewußtsein der Verbundenheit mit dem physischen Leib, der ja wesentlich mit ihnen erfaßt wird, er rückt für das Bewußtsein in die Entfernung, die er an und für sich hätte, wenn er nur durch die optische Wahrnehmung z. B. vermittelt wäre, er wird Objekt unter anderen Objekten." —

Die Ausführung der Atemübungen wird unterstützt durch diejenige einer Reihe von anderen Übungen, welche unter besonderen Umständen angewendet werden. Es sind dies gewisse Gliederverschlingungen, die den technischen Namen „Mudrâ" führen und denen ein therapeutischer Wert zugeschrieben wird.

Den Übergang von den mehr äußerlichen Praktiken des Kriyâ-Yoga zu der geistigen Konzentration des Königs-Yoga bildet der Pratyâhâra, die Einziehung der Sinnesorgane. Das Denkorgan, das, durch verschiedene Objekte angezogen, hierhin oder dorthin wandert, das sich angenehmen oder unangenehmen Bildern, Gerüchen, Geschmäcken, Geräuschen oder Gefühlen hingeben will, muß von diesen ferngehalten werden. Wenn dies geschieht, dann nehmen die Sinnesorgane selbst gleichsam die Natur des Citta an, aus dem sie hervorgegangen sind, und eine Störung wird dadurch unmöglich.

Das so von allen sinnlichen Einflüssen befreite Denkorgan muß dann auf einen bestimmten Punkt festgelegt werden, damit es nicht mehr zügellos umherschweifen kann. Diese Übung heißt „Sammlung" (Dhâranâ). Geeignete Gegenstände für eine derartige Bindung des Denkens an ein bestimmtes Objekt sind bestimmte Körperteile, wie der Nabel, das Herz, die Nasenspitze, oder äußere Dinge oder Vorstellungen, wie die Gestalt einer Inkarnation Vishnus oder Ähnliches.

Das ständige Verharren des Denkens in diesem Zustand heißt

Dhyâna (Meditation). Eine Steigerung der Meditation ist die Versenkung, der Samâdhi. Während in der Meditation noch immer ein Bewußtsein von der eigenen Individualität vorhanden ist, erlischt dieses im Samâdhi: das Denken verfließt gänzlich mit seinem Gegenstand. Die Versenkung ist eine niedere oder eine höhere. Auf der niederen Stufe (dem Samprajnâta-samâdhi) ist noch ein Bewußtsein von den vorgestellten Objekten vorhanden, auch existieren noch die im Denkorgan ruhenden Dispositionen (Sanskâra) aus früheren Existenzen. Beim Weiterfortschreiten werden auch die äußeren Anhaltspunkte der Konzentration eliminiert, bis schließlich die „bewußtlose“ Vertiefung (Asamprajnâta-samâdhi) erreicht ist, in welcher alles Karma zunichte wird. Dann ist die Erkenntnis befreit von allem, was sie bisher verhüllte und ist deshalb unendlich. Der Purusha, erlöst von allem, was ihn früher band, nimmt seine wahre Wesenheit an.

Die Erlösung ist zwar das letzte Ziel des Yoga, kann aber nur von wenigen verwirklicht werden. Die Beschäftigung mit dem Yoga bringt aber auch dem, der sie nicht erreichte, gute Frucht.

Durch die Ausführung der geistigen Übungen werden die den Menschen in seiner geistigen Aktivität hemmenden Hindernisse Nichtwissen, Egoismus, Liebe, Haß und Lebenshang allmählich zum Verschwinden gebracht. Weiterhin stellt sich im Laufe der Zeit die Erringung immer größerer Herrschaft über das Stoffliche ein. Durch Befolgung einer besonderen Technik vermag der Yogî an sich übernormale Zustände herbeizuführen. Er hört übernatürliche Töne, er sieht überirdische Gestalten, er kann sich in kataleptischen Schlaf versetzen — Zustände, die er augenscheinlich durch hypnotische Autosuggestion an sich hervorruft. Daß die Yogîs tatsächlich an ihrem Körper Außerordentliches vorzunehmen vermögen, ist in einigen Fällen von Medizinern experimentell festgestellt worden. Mehrfach wurde beobachtet, daß Yogîs Blutumlauf und Pulsschlag für eine kurze Zeit aufhielten. Berühmt ist der willkürliche Scheintot des Yogî Haridâs, der sich im Beisein englischer Offiziere in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts viermal lebendig begraben ließ und bis zu 40 Tagen in kataleptischem Zustande verharrte.

Neben diesen Fähigkeiten werden dem Yogî, welcher die höchste

Stufe erreicht hat, eine Reihe anderer höchst wunderbarer zugeschrieben. Er soll nicht nur eine vollständige Kenntnis des Vergangenen und Zukünftigen, der Stimmen und Gedanken aller Wesen und der Anordnung des Weltalls besitzen, sondern auch mit den Geistern höherer Ordnung verkehren, die Elemente beherrschen, sich beliebig groß oder klein, schwer oder leicht machen, nach Wunsch seinen Leib verlassen, einen oder mehrere andere Körper annehmen und sich, ungebunden an den Raum, überallhin versetzen können. Der Glaube an das tatsächliche Vorhandensein dieser Yogakräfte ist unter den Hindus allgemein. Der Umstand, daß sie an den gewöhnlichen Yogîs nicht wahrgenommen werden, wird damit erklärt, daß es nur wenige Heilige gibt, die es in ihrer geistigen Entwicklung so weit gebracht haben, daß sie über diese Kräfte verfügen, und daß sie in der Zurückgezogenheit leben und ihre Fähigkeiten nicht marktschreierisch produzieren. Die in von Yogîs verfaßten Werken enthaltenen Bemerkungen über diese Wunderkräfte brauchen, auch von dem, der sich derartigen okkulten Phänomenen gegenüber skeptisch verhält, nicht als überlegter Betrug angesehen zu werden, sind vielmehr zumeist wohl als durchaus bona fide gegebene Darstellungen von Erlebnissen zu betrachten, welche Yogîs in ihren durch Autosuggestion erzeugten hypnotischen Zuständen an sich erfahren haben. Die der merkwürdigen Theorie von den übernatürlichen Kräften zugrunde liegende Anschauung ist natürlich die jeder Religion nicht fremde Vorstellung, daß die Einsicht in Überirdisches auch übernatürliche Wirkungen zu erzeugen vermag und daß der, welcher seinen Geist auf das richtet, was jenseits von Raum, Zeit und Kausalität liegt, an diese Beschränkungen nicht mehr gebunden ist.

Die Ausübung dieser Kräfte gibt dem Yogî die Oberherrschaft über alles Sein, stellt ihn also den Göttern gleich. Dies macht es erklärlich, daß die Himmlischen ihn durch Anbietung von herrlichen Nymphen und anderen Genußmitteln wieder in Lust zu verstricken suchen, um ihn so zu Fall zu bringen. Der Yogî hat diesen verlockenden Versuchen, ihm seine Gemütsruhe zu rauben, kein Gehör zu schenken. Er muß vielmehr auch durch Verzicht auf die vergänglichen Wunderkräfte seine Gleichgültigkeit gegen alles Irdische beweisen, bis er, von jeder Leidenschaft frei, schließlich

das Höchste erreicht, dessen ein Wesen in der Welt teilhaftig werden kann, die vollständige Loslösung des Geistes von den Fesseln der Materie, die Erlösung.

d) Mîmânsâ

Die Mîmânsâ ist die „Erörterung" über den Sinn des Veda, über die durch ihn vorgeschriebenen religiösen Pflichten und den für die richtige Ausführung der letzteren versprochenen Lohn. Die große Kompliziertheit der in den heiligen Schriften enthaltenen Anweisungen für das Opferwesen und die dunkle und ungenaue Ausdrucksweise vieler Texte, welche Widersprüche in Einzelfragen hervorrief, machte eine Disziplin notwendig, durch welche alle Unstimmigkeiten beseitigt und die ganze Opferlehre auf eine unverrückbare Grundlage gestellt wurde. Ein solches System des orthodoxen Werkdienstes ist die Mîmânsâ. Sie soll von Jaimini begründet worden sein; ihr Hauptwerk ist das diesem zugeschriebene Mîmânsâ-Sûtra, das nach Jacobi etwa zwischen 200 und 450 n. Chr. verfaßt ist. Berühmte Vertreter der Mîmânsâ waren Shabarasvâmî und Kumârila Bhatta, welche Jaiminis Werk kommentierten. Außer diesen haben noch eine große Reihe anderer Autoren diesen Lieblingsgegenstand der indischen Theologie in gelehrten Werken behandelt.

Für die Mîmânsâ handelt der ganze Veda (mit Ausnahme der Upanishads) von den religiösen Pflichten und Handlungen des Menschen; jeder Abschnitt, ja jedes Wort in ihm steht hierzu in naher Beziehung; dies klarzustellen ist die Aufgabe ihrer Untersuchung. Nach der traditionellen Annahme enthalten alle Vedastellen Gebote, Verbote, heilige Formeln, Namen oder erläuternde Bemerkungen. Bei jeder Textstelle ist deshalb festzustellen, mit welchem von diesen fünf Dingen sie sich befaßt. Auf Grund dieser Interpretationen vermag die Mîmânsâ genau anzugeben, welche rituellen Handlungen vorzunehmen sind, in welcher Weise diese zu geschehen haben, in welcher Reihenfolge die einzelnen Akte aufeinander folgen müssen, wer berechtigt ist, sie auszuführen, welchen transzendenten Lohn sie verheißen usw. Der Weg, auf welchem die Mîmânsâ diese Aufgabe zu lösen sucht, ist folgender: Es wird eine bestimmte Behauptung aufgestellt; gegen diese wird dann ein

Zweifel geltend gemacht; die gegnerische Anschauung wird dargelegt, sie wird dann als unrichtig erwiesen und eine endgültige Ansicht an ihre Stelle gesetzt; schließlich wird noch das Ergebnis der Untersuchung in seinen Beziehungen zu anderen Textstellen dargelegt.

Dieser ihrer philosophischen Methode verdankt es die Mîmânsâ, daß sie zu den sechs orthodoxen philosophischen Systemen der Hindus gerechnet wird, obwohl sie ihrem Inhalt nach in der Hauptsache praktisch-ritualistische Ziele verfolgt. Immerhin brachte es ihr Wesen mit sich, daß in ihr auch eine Reihe philosophischer Fragen erörtert werden, so daß auch sie in gewissem Umfange eine in sich abgeschlossene Weltanschauung darlegt.

Die Mîmânsâ erkennt fünf Erkenntnismittel an: Perzeption, Schlußfolgerung, Analogie, Selbstverständlichkeit und zuverlässige Mitteilung, wozu manche noch als sechstes das Nichtvorhandensein hinzufügen.

Gegenstand und Quelle aller Erkenntnis ist der Veda. Er ist die ewige, unerschaffene, durch sich selbst seiende Offenbarung. Alle in ihm enthaltenen Laute, die durch diese gebildeten Worte und die den Worten anhaftenden Bedeutungen sind unvergänglich und unfehlbar. Das ganze Weltgeschehen ist gleichsam die Objektivation der im Veda vorhandenen Norm; es regelt sich nach der Vergeltungskausalität des Karma, die jedem Werk Lohn oder Strafe in Aussicht stellt. Das Dasein eines höchsten persönlichen Gottes wird von den Vertretern dieses Systems, den Mîmânsakas, nicht gelehrt, da für sie der Glaube an einen solchen bei Annahme der Theorie von der ewig selbstexistenten Offenbarung als nicht notwendig erscheinen mußte.

Die Mîmânsâ wird bis auf den heutigen Tag von den indischen Theologen studiert, zumeist beschränken sich diese jedoch nicht auf die durch sie gewonnenen Erkenntnisse, sondern betrachten die Erörterung des Werkdienstes (Karma-mîmânsâ) nur als eine „erste Erörterung" (pûrva-mîmânsâ), als die Vorstufe einer zweiten Erörterung (uttara-mîmânsâ), welche die Untersuchung des Absoluten zum Ziel hat, der sogenannten „Brahma-mîmânsâ", d. h. des metaphysischen Systems des Vedânta. Hier erscheint dann also die Mîmânsâ nur als eine vorbereitende Hilfswissenschaft, die ein

niederes Wissen lehrt, das durch ein höheres Wissen über das Wesen Gottes eine Ergänzung erfährt.

e) Vedânta

Mit dem Namen „Vedânta"[1]) bezeichnet man in Indien alle diejenigen Systeme, welche den Anspruch erheben, eine methodische Darstellung der in dem Erkenntnisteil (jnâna-kânda) des Veda, vornehmlich in den Upanishaden, niedergelegten Lehren zu bieten. Das Lehrbuch, in welchem die authentische Auslegung der philosophischen Lehren der Upanishaden gegeben wird, ist das sogenannte „Brahma-Sûtra", eine Sammlung von 555 ganz kurzen, zumeist nur aus zwei oder drei Worten bestehenden Aphorismen, deren Autorschaft dem Weisen Vyâsa (S. 97) oder dem Heiligen Bâdarâyana zugeschrieben wird, deren Entstehungszeit von Jacobi aber in das 3. bis 5. Jahrhundert nach Chr. verlegt wird. Wie bereits oben bemerkt wurde, enthalten die Upanishaden selbst die widersprechendsten Anschauungen, es wäre daher von höchstem Wert zu wissen, welche Auffassung von ihrem Inhalt in einem alten Werke wie dem Brahmasûtra vertreten wird. Leider wird dieser Wunsch durch die Lehrsprüche Vyâsas nicht erfüllt, denn diese sind so kurz gefaßt und so dunkel, daß es schwer ist, aus ihnen selbst ein deutliches Bild der philosophischen Vorstellung ihres Verfassers zu gewinnen. Aus einzelnen Indizien scheint es jedoch wahrscheinlich zu sein, daß der in ihnen vertretene Standpunkt der oben S. 183 ff. skizzierte der älteren Upanishaden ist. Die Vieldeutigkeit der Brahmasûtren veranlaßte zahlreiche Philosophen dazu, sie durch umfangreiche Kommentare zu interpretieren. Die zahllosen in der Gegenwart umlaufenden Erläuterungsschriften sind nun aber von den verschiedenartigsten philosophischen Standpunkten aus geschrieben. Ihre Verfasser suchen die mannigfaltigsten metaphysischen Anschauungen zur Geltung zu bringen und bestimmte Tendenzen, namentlich shivaitische oder vishnuitische, in sie hineinzulegen. So kommt es, daß heutzutage jede bedeutendere Hindusekte ihren besonderen Kommentar zu den Vedântasûtren besitzt und behauptet, den echten Vedânta zu vertreten. Von den

[1]) Über die eigentliche Bedeutung des Wortes vgl. oben S. 185.

zahlreichen vishnuitischen und shivaitischen Vedânta-Schulen dieser Art wird weiter unten im Abschnitt über das Sektenwesen gehandelt werden. Neben diesen gibt es aber noch eine Auslegung der Brahmasûtren, die einen mehr universellen Charakter trägt und in höherem Maße philosophisch denn theologisch ist. Diese wurde vertreten von dem großen Shankara, dessen Lehre von der Zweiheitlosigkeit (Advaita [1]) in Indien eine so hohe Anerkennung und so weitgehende Verbreitung gefunden hat, daß sie geradezu als der Vedânta überhaupt bezeichnet wird.

Die Hauptpunkte dieser Lehre faßt ein oft zitierter Spruch zusammen in die Worte:

„In einer Strophe sei verkündet,
Was man in tausend Büchern findet:
Nur Gott ist wirklich, die Welt ist Schein,
Die Seele ist nichts als Gott allein.“

Die Lehre, daß die Welt Schein, daß sie Mâyâ sei, ist nach der Meinung ihrer Anhänger uralt und soll nach ihnen den ältesten philosophischen Stellen des Veda zugrunde liegen. Dieser Anschauung indischer Vedântîs nähert sich auch die Ansicht Deussens, der in seiner Begeisterung für die Lehre Shankaras behauptet, die Mâyâ-Lehre sei schon in den ältesten Upanishaden vorhanden und erst später infolge der Überwucherung durch die empirische Erkenntnisweise in pantheistische, kosmogonische, theistische, atheistische und deistische Lehren verschlammt worden.[2]) Eine objektive Untersuchung wird dieser Meinung des großen Indologen nicht beipflichten können. Vielmehr weisen eine Reihe von Anzeichen darauf hin, daß die Mâyâ-Lehre in der ältesten Periode der indischen Philosophie noch keine Rolle gespielt hat. Eine unvoreingenommene Betrachtung der ältesten Upanishaden sowohl, wie der Brahma-Sûtren vermag in ihnen keine sicheren Indizien für das Vorhandensein der Mâyâ-Lehre zu entdecken und auch in den alten Schriften gegnerischer Religionsgemeinden, wie der Buddhisten und Jainas, in denen doch so zahllose, später ganz verschollene Philosopheme erwähnt werden, wird von diesem System nie ge-

[1]) oder genauer: Kevalâdvaita (vollkommene Zweiheitlosigkeit).
[2]) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 2 S. 213.

sprochen, obwohl es doch zweifellos infolge seiner eigenartigen Weltanschauung in weit höherem Maße als viele andere die Aufmerksamkeit gegnerischer Metaphysiker hätte erregen müssen. Dies deutet darauf hin, daß in alter Zeit die herrschende Vedânta-Auffassung noch keine illusionistische war. Erst nach und nach scheint eine Schule von Upanishad-Exegeten die Theorie aufgestellt zu haben, die ganze Welt sei nur ein Trug, nur ein Zauberspiel Gottes. Die Lehre gewann in philosophischen Kreisen immer mehr an Boden und überragte schließlich alle anderen Interpretationen des Vedânta an Bedeutung, seitdem sie durch hervorragende Geister in scharfsinniger Weise begründet worden war. Das älteste uns erhaltene Lehrbuch des „Mâyâvâda“ sind die Lehrsprüche des Gaudapâda (wahrscheinlich Anfang des 8. Jahrhunderts n. Chr.), in welchem Verse vorkommen wie z. B. die folgenden (2, 31, 32):

„Wie man Träume sieht und Zauberstücke
Und im Wüstensand die Elfenstadt,
So sieht der die Welt mit klarem Blicke,
Der die heil'ge Schrift verstanden hat.“

„Schein ist das Untergehen und das Entstehen,
Ungläubige und Gläubige sind Schein,
Es gibt nicht Unerlöste noch Erlöste,
Das ist die höchste Wahrheit, das allein.“

Neuere Untersuchungen der tiefsinnigen Weisheitssprüche dieses Meisters haben gezeigt, daß Gaudapâda in seinen Anschauungen, ja zum Teil sogar in seinen Ausdrücken (in Vers 4, 92 nennt er z. B. die Seelen „âdibuddha“ d. h. Urerweckte!) von der philosophischen Spekulation der spätbuddhistischen Mahâyâna-Schulen abhängig ist und die von Nâgârjuna (um 200 n. Chr.) und anderen entwickelten metaphysischen Lehren den Gedankengängen der Upanishaden angepaßt hat. Das Bestehen eines solchen Abhängigkeitsverhältnisses ist auch von der indischen Überlieferung selbst nie ganz vergessen worden; denn Gaudâpada wird als ein Schüler des Buddhisten Bakka bezeichnet und die Anhänger der Illusionstheorie werden bis auf den heutigen Tag von ihren Gegnern „verkappte Buddhisten“ gescholten. Seinen glänzendsten Vertreter fand der akosmistische Vedânta in dem Schüler von Gaudapâdas Schüler Govinda, in Shan-

kara (gest. 820 n. Chr.). Dieser große Mann, der der brahmanischen Gegenreformation zum endgültigen Siege über den Buddhismus verhalf, gilt als der Verfasser einer gewaltigen Zahl von Schriften, von denen allerdings nur sein Kommentar zu den Brahma-Sûtren mit Sicherheit als von ihm verfaßt zu gelten hat. Durch seine Lehre von der doppelten Wahrheit, die es ihm ermöglichte, trotz seines grandiosen Theopanismus die großen religiösen Werte, welche in der mythologischen Tradition und in dem Ritual des Brahmanentums lagen, zu erhalten, vermochte er in gleicher Weise dem Gebildeten wie dem Ungelehrten religiöse Wege zu weisen. Seine Lehre, der gegenwärtig der überwiegende Teil der philosophisch denkenden Hindus angehört, ist oft der Gegenstand literarischer Behandlung gewesen. Das heutzutage am meisten verbreitete Handbuch dieser Vedântalehre ist die dem Vidyâranya und Bhâratîtîrtha (um 1300) zugeschriebene „Pancadashî", welche wir bei der folgenden Darstellung der Vedânta-Lehre hauptsächlich zugrunde legen.

Nach Shankara existiert in Wahrheit nur das eine ewige Absolute (Brahma), das seinem Wesen nach reiner Geist und das Subjekt aller Erkennens und somit das jedem Denkenden als sein Selbst (Âtmâ) unmittelbar zu Bewußtsein kommende Reale ist. Die ganze materielle Welt mit ihrer Vielheit von Seelen ist im Verhältnis zu diesem Transzendenten etwas Unreales, hervorgerufen durch eine geheimnisvolle Kraft, die Mâyâ. Solange die Mâyâ die Erkenntnis seines Wesens verhüllt, erscheint das eine Absolute als die vielheitliche Welt, so wie einem in der Dunkelheit ein Strick als eine Schlange erscheint.

Die Art und Weise, wie sich das Brahma in der Erscheinungswelt manifestiert, sucht der Vedânta durch eine Spekulation zu erklären, der er natürlich nur vom Standpunkte des in der Macht des Truges befangenen Intellekts relativen, vom höchsten Standpunkte aus aber keinen Wert beimessen kann. Nach dieser Lehre reflektiert sich das Absolute in dem trügerischen Scheingebilde der Mâyâ in zweifacher Form: in der reinen Mâyâ, d. h. in derjenigen, welche nur eine raum-zeitliche Ausdehnung (Vikshepa) hervorzaubert, erscheint es als der allwissende persönliche Gott (Îshvara); in der unreinen Mâyâ, welche außer der Vervielheitlichung auch noch Un-

wissenheit (Avidyâ) bewirkt, als Einzelseele (Jîva). Die immer enger werdende Verbindung des Geistes mit der Erscheinungswelt stellt sich am Îshvara und bei den Jîvas in drei Stufen dar, die im psychischen Leben des Individuums alltäglich als drei verschiedene Bewußtseinszustände in Erscheinung treten.

Der nur in der Mâyâ reflektierten Erscheinung Brahmas als persönlicher Gott entspricht das im „Nichtwissen" reflektierte Spiegelbild als Prâjna, d. h. die Seele, die, nur mit dem Nichtwissen als ihrem Ursache-Leib versehen, sich ihrer Individualität nicht bewußt ist. Den Zustand des Prâjna zeigt der Schlaf, in welchem die Seele unter Ausschaltung aller übrigen beengenden Faktoren, einzig vermöge des Nichtwissens ohne Kenntnis ihrer Einheit mit dem Absoluten, ihre Verschiedenheit von dem persönlichen Gott und den anderen Seelen nicht wahrnimmt.

Auf der folgenden Stufe sind Gott und die Seelen scheinbar mit dem aus den feinen Elementen und Organen bestehenden feinen Leib (Sûkshma-sharîra) umkleidet. Der Bewußtseinszustand, in welchem die Einzelseele, hier Taijasa genannt, an sich diese Verbindung mit dem feinen Leibe perzipiert, ist der Traum. Der persönliche Gott identifiziert sich auf dieser Stufe mit der Masse aller Seelen, die mit feinen Leibern versehen sind, und heißt als solcher Hiranyagarbha oder Sûtrâtmâ.

Die ganze empirische Welt, wie sie im Wachzustande wahrgenommen wird, tritt erst in der letzten, untersten Stufe voll in die Erscheinung. Auf dieser fühlt sich der Jîva als Vishva mit einem groben Leib (Sthûla-sharîra) umgeben und tritt allem von seinem Leibe Verschiedenen als etwas vermeintlich anderes, als ein Sonderwesen gegenüber. Als Seele der empirischen Welt, als ihr Schöpfer, Regierer und Zerstörer, als der Weltenherr, der sich mit der Gesamtheit der in groben Leibern verkörperten individuellen Seelen eins weiß, heißt der Îshvara Virât.

Die materielle Welt ist ihrem Wesen nach unwirklich, sie ist ein Upâdhi, eine „Beilegung" des Brahma, die diesem fälschlich von den Unwissenden „aufgebürdet" wird. Wie alle anderen indischen Systeme lehrt auch der Vedânta eine periodische Weltentstehung und Weltvernichtung. Seine Kosmologie, wie sie heute dargestellt wird, stellt ein Kompromiß dar zwischen den verschiedenen indi-

schen kosmogonischen Anschauungen, die er zu einem Ganzen zu vereinen sucht.

Der mit Mâyâ behaftete Îshvara ist, sofern sein eigenes Wesen überwiegt, die bewirkende, sofern das ihn bedingende, die Mâyâ, das vorwaltende ist, die materielle Ursache der Welt. Aus ihm gehen, durch das Vorwalten des Guna „Tamas" die feinen Elemente hervor: zuerst der Äther, aus diesem die Luft, dann das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde. Aus diesen feinen Elementen entstehen dann die feinen Leiber mit ihren Organen, sowie ferner die groben Elemente, und zwar diese dadurch, daß sich die feinen Elemente in der Weise miteinander vermischen, daß jedes grobe Element zur Hälfte aus dem entsprechenden feinen, zur anderen Hälfte aus je einem Achtel der übrigen feinen Elemente besteht. (Das grobe Element Äther setzt sich also zusammen aus $^1/_2$ Teil Äther $+ ^1/_8$ Luft $+ ^1/_8$ Feuer $+ ^1/_8$ Wasser $+ ^1/_8$ Erde.) Aus diesen entsteht dann das Universum mit allem Unbelebten, was in ihm ist.

Jedes der zahllosen lebenden Wesen, die, im Nichtwissen befangen und ihrem Karma gehorchend, in der Welt des Truges umherirren, ist zwar seinem innersten Wesen nach mit dem Îshvara identisch, die Erkenntnis hiervon geht ihm aber dadurch verloren, daß es mit drei Leibern umgeben ist, die sich auf fünf Gehäuse verteilen. Es sind dies:

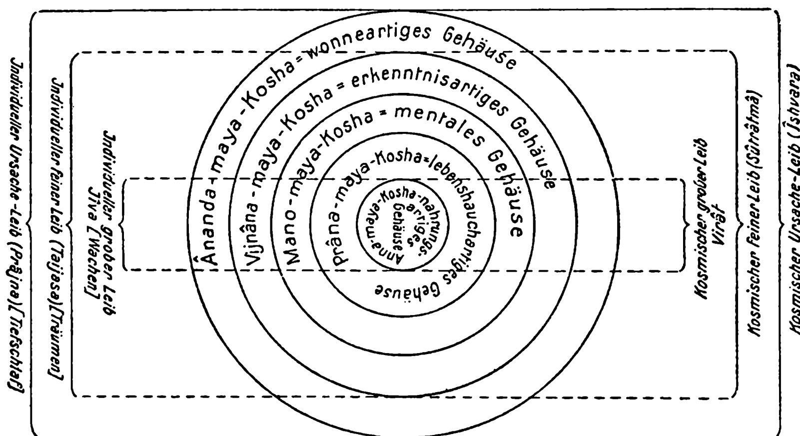
I. Sthûla-sharîra, der irdische Leib, mit dem man geboren wird und der im Tode vergeht. Derselbe ist das

1. nahrungsartige Gehäuse (Anna-maya-kosha), das im Wachzustande seine verhüllende Wirkung ausübt.

II. Sûkshma-sharîra, der feine Leib, der aus feiner Materie gebildete psychische Organismus, der die Seele durch alle Existenzen begleitet und der im Traumschlaf, wenn der grobe Leib nicht gefühlt wird, wirksam ist. Dieser besteht aus drei Gehäusen, nämlich aus:

2. Prâna-maya-kosha, dem lebenshauchartigen Gehäuse, dem die fünf Prânas und die fünf Tatorgane angehören.

3. Mano-maya-kosha, dem mentalen Gehäuse, zu dem das Manas (Denkorgan) sowie wieder die fünf Tatsinne gerechnet werden.



4. Vijnâna - maya - kosha, dem erkenntnisartigen Gehäuse, bestehend aus den fünf Erkenntnissinnen und Buddhi.

III. Kârana-sharîra, der Ursacheleib, nämlich:

5. das wonneartige Gehäuse (Ânanda-maya-kosha), das aus Nichtwissen, d. h. aus ganz feiner Sattva-Materie besteht und der Seele die Erkenntnis ihrer wahren Wesenheit verschließt, ihr jedoch keinerlei äußere Objekte zeigt und ihr deshalb nicht die Beschränkungen der Vielheit auferlegt. Wenn dieser Ursacheleib allein die Seele umgibt, nämlich im Zustande des Tiefschlafes, empfindet sie die Wonne, die aus der Aufhebung alles dessen, was das Erfahren der Einheit hindert, entspringt. Die Einswerdung im Tiefschlaf liegt noch in der Sphäre des Nichtwissens, weil sie nicht vollbewußt und nur eine vorübergehende ist, da die ungemindert weiter fortbestehenden Eindrücke der früheren Taten die Seele bald wieder aus diesem wonnevollen Zustande zum leidvollen Erwachen zurückführen.

Der Zweck der Heilslehre ist es, die Realisierung der Einheit zu einer definitiven und vollbewußten zu machen. Die Erreichung dieses Zieles ist überaus schwierig, denn kaum einer kann über die dem entgegenstehenden Hindernisse „wie ein Vogel“ im eiligen Fluge hinwegkommen. Die Mehrzahl muß vielmehr langsam, aber sicher „wie eine Ameise“ sich dem Ziel zu nähern suchen. Als ein unentbehrliches Hilfsmittel hierfür dienen die verschiedenen

religiösen Lehren und rituellen Vorschriften, die den einzelnen, seinen individuellen Bedürfnissen entsprechend, stufenweise immer weiter führen auf dem Wege zum Heil und die deshalb, mögen sie auch an sich, an der höchsten Wahrheit gemessen, falsch sein, doch nützlich und notwendig sind.

Der Mensch, der durch den glaubensvollen Dienst eines bestimmten Gottes und durch gewissenhafte Ausübung der mit ihm verbundenen Pflichten reif geworden ist für die Aufnahme des höheren Wissens, kann an einen fähigen Lehrer mit der Bitte um weitere Unterweisung herantreten. Dieser belehrt ihn dann zunächst darüber, daß die Anschauungen, die er über die von ihm verehrte Gottheit hegte, im theopanistischen Sinne einer Erweiterung und Ergänzung bedürfen und legt ihm den Sinn der heiligen Veda-Worte „Tat tvam asi“ (das bist du) und „Aham brahmâsmi“ (ich bin Brahma) dar. Durch eifriges Studium der Lehrbücher, durch das Reflektieren über den Inhalt des Gelernten und durch das Meditieren über das All-Eine gelangt der Schüler dann schließlich in den Zustand der Versenkung. In diesem „vierten Zustande“ (turîya), der über Wachen, Traumschlaf und Tiefschlaf hinaus liegt, kommt zwar das zweitlose Eine zum klaren Bewußtsein, doch bleibt zunächst noch der Schein der Zweiteilung von Erkenner und Erkenntnis erhalten. Bei immer größerer Vertiefung schwindet aber auch dieser, und, unberührt von äußeren Anfechtungen, verharrt der Geist unerschütterlich in der Meditation, fest in der Einheit, so wie ein Licht, das an einem windstillen Ort nicht flackert.

Durch die Erlangung des intuitiven Gotteswissens ist alles Karma zunichte geworden, der Wissende ist jetzt aller rituellen und Kastenvorschriften ledig, die als Hilfsmittel zur Erreichung dieses Zieles dienten; sogar die heiligen Veden, die ihm den Weg zum Heil vermittelten, haben jetzt keine Bedeutung mehr für ihn und er kann sie von sich tun, so wie man eine Fackel, die einem während des Weges leuchtete, fortwirft, wenn man sein Ziel erreicht hat. Solange das in der Realisation begriffene Karma in Wirksamkeit ist, lebt der Erlöste noch fort, ohne von irdischen Dingen affiziert zu werden, denn er blickt auf sie vom Standpunkte des höchsten Wissens, so wie man auf eine Fata Morgana blickt, von der man weiß, daß sie keine Realität, sondern nur eine Luftspiegelung ist. Sobald

das Karma erschöpft ist, ist sein Weltdasein für immer zu Ende und er geht in dem Absoluten auf.

Der Kernpunkt des Vedânta, der sich aus dem ganzen, den Abendländer vielfach so abstrus anmutenden theologisch-psychologischen System herausschälen läßt, ist die Lehre, daß die Welt der Erscheinungen, wie sie in Raum, Zeit und Kausalität (kâla-desha-nimitta) vorgestellt wird, unreal und das hinter ihm stehende, von Raum, Zeit und Kausalität nicht berührte Absolute allein real sei. Daß der Vedânta mit dieser seiner Lehre sich in einer gewissen Übereinstimmung mit den Resultaten der Kantschen Erkenntnistheorie in der Auffassung Schopenhauers befindet, ist unleugbar. Trotzdem ist es nicht richtig, Shankara als einen Vorläufer Kants zu bezeichnen, denn der Weg, auf dem Shankara und Kant zu den Ergebnissen ihres Denkens gelangt sind, ist ein durchaus verschiedener. Der Königsberger Weise wollte das menschliche Erkenntnisvermögen kritisch untersuchen und kam dabei zu Anschauungen, welche spekulative Untersuchungen überhaupt unmöglich machen sollten, gleichwohl aber von seinem Nachfolger als Sprungbrett für Spekulationen über „das Ding an sich" benutzt wurden. Der Vedântî hingegen geht von dem Gedanken der Einheit alles Seins aus, von einem Gedanken, der sich ihm durch das vielen Menschen eingeborene Bedürfnis, ein letztes Weltprinzip anzunehmen, aufdrang und den er auf mystischem Wege, in der Versenkung konzipierte. Nicht aus dem kühlen Versuch einer Erkenntniskritik erwuchs seine Lehre von der Nichtwirklichkeit der Erscheinungswelt, sondern aus dem Verlangen, das ihm selbst evidente Axiom, daß nur das Brahma wirklich sei, mit der empirischen Tatsache der Existenz der vielheitlichen Welt in Einklang zu bringen. Der Vedânta ist deshalb im letzten Grunde nicht, wie Kants Erkenntnistheorie, etwas, das mit vernünftigen Gründen als richtig oder falsch erwiesen werden kann, sondern eine intuitiv gewonnene Überzeugung, die dem, der für sie disponiert ist, unmittelbar einleuchtet und welche dann mit Hilfe weltlicher Erkenntnismittel auch anderen als wahr zu erweisen versucht wird.

4. DIE INDISCHE PHILOSOPHIE UND DAS ABENDLÄNDISCHE DENKEN

Die Philosophie der Hindus hat seit ihrem ersten Bekanntwerden in Europa das Interesse vieler abendländischer Denker erregt. Zumeist hat man sich damit begnügt, sie als eine Parallele zur griechischen oder zur modernen Philosophie aufzufassen. So verglich Sir William Jones die Naiyâyikas mit den Peripatetikern, die Vaisheshikas mit den Joniern, Jaimini mit Sokrates, Vyâsa mit Plato, Kapila mit Pythagoras und Patanjali mit Zeno[1]) und Goethe sagte: „Diese Philosophie hat, wenn die Nachrichten des Engländers (Colebrooke) wahr sind, durchaus nichts Fremdes, vielmehr wiederholen sich in ihr die Epochen, die wir alle selber durchmachen. Wir sind Sensualisten, solange wir Kinder sind; Idealisten, wenn wir lieben und in den geliebten Gegenstand Eigenschaften legen, die nicht eigentlich darin sind. Die Liebe wankt, wir zweifeln an der Treue und sind Skeptiker, ehe wir es glaubten. Der Rest des Lebens ist gleichgültig, wir lassen es gehen, wie es will und endigen mit dem Quietismus, wie die indischen Philosophen auch.“ [2])

Andere beurteilten einzelne Systeme vom Standpunkt ihrer eigenen aus und kamen dann zu verdammenden oder zustimmenden Urteilen. Hegel sah in der Philosophie der Inder nur „zügellose Verrücktheit“; er war der Ansicht, „daß bei genauerer Kenntnis des Wertes derselben das viele Gerede von indischer Weisheit um ein Bedeutendes ist verringert worden“, und urteilt über die Hindus in religiöser Beziehung: „Ihr ganzes Leben und Vorstellen ist nur ein Aberglauben, weil alles bei ihnen Träumerei und Sklaverei derselben ist. Die Vernichtung, Wegwerfung aller Vernunft, Moralität und Subjektivität kann nur zu einem positiven Gefühle und Bewußtsein ihrer selbst kommen, indem sie maßlos in wilder Einbildungskraft ausschweift, darin als ein wüster Geist keine Ruhe findet und sich nicht fassen kann, aber nur auf diese Weise Genüsse findet, — wie ein an Körper und Geist ganz heruntergekommener Mensch seine Existenz verdumpft und unleidlich findet und

---

[1]) Sir William Jones, Works 4 to ed. 1799, I, 360 f. (8⁰ ed. 1807 IV, 109 f.)
[2]) Flodoard Freiherr von Biedermann „Goethes Gespräche“, Leipzig 1909 f., IV, 71 f.

nur durch Opium sich eine träumende Welt und ein Glück des Wahnsinns verschafft."[1]) Ähnlichen Urteilen begegnet man auch heute noch häufig, wenn sie auch nicht immer so schroffe Form annehmen.

Manche wieder fanden in dem einen oder anderen System ihre Anschauungen vorausgeahnt; so wies Ludwig Büchner auf die Vaisheshika-Lehre hin, „welche in allen ihren Teilen auf das Merkwürdigste mit den Resultaten der modernen Naturforschung zusammenstimmt"[2]) und Wilhelm Ostwald macht auf die „weitgehende Übereinstimmung" der Gedanken von Arrhenius mit denen Kanâdas aufmerksam.[3]) Eduard von Hartmann sprach die Ansicht aus: „Wie es in der orientalischen Natur begründet liegt, minder systematisch durchzuführen, aber leichter das Verborgenste zu ahnen, und den leisen Einflüsterungen des Genius zugänglicher zu sein, so sind auch in den philosophischen Systemen der Inder und Chinesen noch ungehobene Schätze, in denen oft die Vorwegnahme vieltausendjähriger okzidentalischer Entwickelungsresultate am meisten überrascht." So fand er denn auch in einem Buche der Vedânta-Philosophie sein Weltprinzip, das Unbewußte, „schärfer und genauer charakterisiert als von irgendeinem der neuesten europäischen Denker".[4])

Einen noch höheren Wert messen der indischen Philosophie Denker bei, die durch sie selbst in gewissem Umfange bestimmt worden sind. Schelling z. B. „war ein großer Verehrer der alten indischen Literatur und war namentlich von den Upanishaden, den ältesten philosophischen Abhandlungen, die noch zum Veda

---

[1]) Hegel, „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", Leipzig, Reclam, S. 220, 229. Man vergl. auch Hegels Urteile über die Bhagavadgîtâ in seiner Besprechung von W. v. Humboldt's Abhandlung über dieselbe (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1827, Sp. 51—63, 1441—1491).

[2]) L. Büchner, „Kraft und Stoff", 8. Aufl., S. 213.

[3]) Nach R. Stübe, „Die naturphilosophischen Anschauungen im altindischen Denken" (Annalen der Naturphilosophie VIII, 1909, S. 494) verweist er auf Svante Arrhenius, „Das Werden der Welten" (übersetzt von L. Bamberger, Leipzig 1908, besonders S. 172 ff.).

[4]) Ed. v. Hartmann, „Philosophie des Unbewußten", 11. Aufl. (Leipzig 1904), I, 28. Es handelt sich um eine Stelle des Pancadashaprakarana (Graul, Tamulische Bibliothek I, S. 78, Nr. 141).

gehören, ganz entzückt". Er hielt sie für die Urweisheit der Inder und der Menschheit und ließ sich 1845 von Max Müller mehrere derselben übersetzen.[1]) Er stellte sie hoch über die biblischen Bücher, von welch' letzteren er sagte, daß sie „an echt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen anderen der früheren und der späteren Zeit, vornehmlich den indischen, auch nur von ferne aushalten".[2])

Noch enthusiastischer als Schelling äußerte sich Schopenhauer, dessen begeistertes Urteil über die Upanishaden oben S. 186 angeführt wurde. In dem Fundamentalsatz der Vedânta-Philosophie fand er „das Zusammenbestehen der empirischen Realität mit der transzendentalen Idealität hinlänglich ausgedrückt" und bewunderte deshalb, „wie früh diese Grundwahrheit von den Weisen Indiens erkannt worden ist".[3]) Seine eigene Lehre sah er als in tiefgehender Übereinstimmung mit dem Vedânta und dem Buddhismus stehend an und prophezeite sogar ein Zurückströmen indischer Weisheit nach Europa, „durch welche eine Grundveränderung in unserem Wissen und Denken hervorgebracht werden würde".

Alle diese Philosophen haben einzelne Erscheinungen der indischen Philosophie zum Gegenstand ihres Lobes oder Tadels gemacht, sie haben jedoch nicht der indischen Philosophie in ihrer Gesamtheit ihre Aufmerksamkeit zugewendet und deshalb die wesentlichen Charakterzüge, die allen indischen Systemen gemeinsam sind und sie sehr bedeutend von den europäischen unterscheiden, nicht hervorgehoben. Erst in jüngster Zeit haben Hermann Beckh, Wilhelm Haas, Friedrich Heiler, Graf Hermann Keyserling und andere die grundsätzliche Verschiedenheit der Wege des indischen und abendländischen Denkens gebührend ins Licht gestellt.

Zunächst ist es für alle die sechs orthodoxen Systeme sehr bezeichnend, daß sie es sich alle zum Ziel setzen, dem Menschen zu einem übernatürlichen Wissen zu verhelfen. Der Inder erwartet

---

[1]) Max Müller, „Damals und Jetzt", Deutsche Rundschau, XLI, 1884 S. 416.

[2]) Otto Pfleiderer, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (Stuttgart 1875), S. 36.

[3]) Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung" I, § 1.

nicht, wie der moderne Abendländer, eine Erkenntnis von Welt und Leben von einer Ausbreitung der empirischen Forschung oder von logisch-dialektischen Untersuchungen, obwohl namentlich die letzteren im Nyâya eine hohe Stufe erreicht haben, sondern allein von einem systematisch betriebenen meditativen Sichversenken. Mit Hilfe äußerer Observanzen und geistiger Übungen glaubt er seinen Geist und sein Gefühl in einen Zustand versetzen zu können, der es ihm ermöglicht, unmittelbar und intuitiv einen Einblick in das Wesen der Dinge zu erhalten. Diese Anschauung findet sich nicht etwa nur bei Yoga und Vedânta, die beide klar erkennbar einen mystischen Charakter tragen, sondern auch bei dem rationalistischen Sânkhya und bei dem naturphilosophischen Nyâya-Vaisheshika.[1])

Dieser Grundvoraussetzung entspricht die Methode, nach welcher der indische Guru seinem Schüler das Wissen übermittelt. Er will ihn nicht zum eigenen Denken anregen, sondern ihm nur die von den Weisen der Vorzeit überlieferten Lehrsprüche übermitteln und erklären, über die der Schüler dann andauernd nachsinnen soll, bis er schließlich eine Bewußtseinsstufe erreicht, auf welcher ihm die Wahrheit des Gelehrten von selbst einleuchtet. Die in den Kommentaren zu den Sûtras gegebenen umständlichen Beweise aus dem Gebiet der Erfahrung und die logischen Argumentationen dienen lediglich dazu, die intuitiv-erfaßten Wahrheiten dem Verstande begreiflich zu machen; die Belege aus den Heiligen Schriften sollen dartun, daß die Lehre im Einklang steht mit dem, was diese verkünden, die Hauptsache aber bleibt schließlich doch die durch Befolgung eines bestimmten Meditationsweges erreichbare Gewinnung transzendenter Erkenntnisse.

Aus diesen Anschauungen heraus erklärt es sich, daß in Indien sechs Systeme, oder wenn wir die verschiedenen Interpretationen des Vedânta mitzählen, noch ganz bedeutend mehr, als gleicherweise orthodox gelten, obwohl doch die Unterschiede zwischen ihnen vielfach unüberbrückbar sind. Sogar die gleichen Personen lehren deshalb Verschiedenes. Der Vedânta-Philosoph Gaudapâda soll z. B. identisch sein mit dem Autor eines Kommentars zur Sânkhya-Kârikâ. Wenn die Identität der Verfasser beider Werke historisch auch sehr zweifelhaft ist, so ist es jedenfalls sehr charakteristisch

[1]) Vaisheshika-Sûtra 9, 11.

für die Inder, daß sie es im Gegensatz zu den Europäern für durchaus glaubhaft halten, daß ein Mann so verschiedene Ansichten vertreten konnte. Der Abendländer würde aus diesem Grunde allein schon geneigt sein, beide auseinanderzuhalten; so argumentiert Deussen „der Autor (der Mândûkya-Kârikâs) proklamiert, offenbar aus tiefster Überzeugung, einen Standpunkt, welcher es ihm unmöglich machen mußte, sich auch nur vorübergehend zum Interpreten der Lehre der „Zweiheitler" zu machen, die er so entschieden bekämpft".[1]) Ein historisch-beglaubigtes Beispiel dafür, daß ein Philosoph verschiedene Standpunkte vertritt, ist z. B. der berühmte Vâcaspatimishra (Mitte des 9. Jahrhunderts). Sein Kommentar zu der Sânkhya-Kârikâ „gilt in seinem Heimatlande mit Recht für das beste methodische Werk der ganzen Sânkhya-Literatur".[2]) In diesem Werk übertrifft er seine älteren Vorgänger „durch sein eindringenderes Verständnis der Sânkhya-Philosophie, obgleich er selbst kein Sânkhya war. Das beruht nun nicht darauf, daß Vâcaspatimishra aus noch älteren Quellen seine Erklärungen geschöpft hätte, obgleich ihm sicher noch Manches zugänglich war, was seitdem verlorengegangen ist, sondern aus seiner erstaunlichen Gabe, aus dem Geiste einer Philosophie heraus diese zu entwickeln.[3]) Dadurch machen seine Kommentare in der Literatur der betreffenden philosophischen Systeme Epoche, ja von seiner Nyâya-tâtparya-tîkâ steht fest, daß sie maßgebend für die Weiterentwicklung des Nyâya gewesen ist, obschon er selbst schwerlich ein Naiyâyika war".[4]) —

---

[1]) Deussen, 60 Upanishads des Veda, S. 574.

[2]) Garbe, Sânkhya-Philosophie, 2. Aufl., S. 89.

[3]) Von dieser merkwürdigen Gabe, wenn auch in beschränkterem Maße ist der Lehrer Prof. v. Stcherbatskois, der Sannyâsî Sureshvarânanda, dem sein Guru den Beinamen Vâcaspatimishras Sarvatantrasvatantra als Titel verliehen hatte, ein Beispiel aus jüngster Zeit. Derselbe glaubte sich imstande, durch eifriges Nachdenken über die in der Polemik oder sonstwie gemachten Angaben über andere Philosopheme zu einer Rekonstruktion derselben zu gelangen. In der Tat hatte er aus den dürftigen Angaben bei Mandanamishra die buddhistische Lehre über die Kshanas wieder so weit hergestellt, daß dieser dunkle Gegenstand verständlich ist. (H. Jacobi, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1919, Nr. 1 und 2, S. 3 f., Anm.)

[4]) H. Jacobi, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1919, Nr. 1 und 2, S. 3 f.

Der Inder sieht eben in jedem Lehrsystem nicht eine volle, zureichende und erschöpfende Darstellung der Wahrheit, sondern nur eine bedingte Ausdrucksform derselben, da die Wahrheit selbst als transzendent sich überhaupt nicht für unser begrenztes Denkvermögen adäquat darstellen läßt. Weil die Menschen von verschiedenen Standpunkten ausgehen und ihre geistige Entwicklung verschiedene Wege durchmißt, kommen sie zu Ergebnissen, die, mögen sie auch voneinander abweichen, doch alle gleich wahr sein können, weil sie in dem uns unzugänglichen Unendlichen zusammentreffen. Das ruhige Nebeneinanderbestehenlassen von Gegensätzen, wie es sich in dem Fürwahrhalten sich widersprechender Philosopheme und in der gleichzeitigen Anerkennung eines persönlichen und eines unpersönlichen Gottes äußert, ist eine besondere Eigenart des indischen, ja überhaupt des asiatischen Denkens, das dieses von demjenigen der Völker des abendländischen und semitischen Kulturkreises wesentlich unterscheidet.[1]) Aufs klarste tritt das hervor z. B. in dem um 1775 geschriebenen tibetischen Werke „Der Weg nach Shambhala". In diesem wird über die Größe des Kontinents Jambudvîpa, auf welchem Indien liegt, diskutiert. Nach dem einen Text, so heißt es dort, dem „Abhidharmakosha", hat Jambudvîpa drei Seiten, von denen eine 4500, die anderen je 2000 Yojanas (Meilen) mißt. Im „Shrîkâlacakra" hingegen wird gesagt: „Jambudvîpa hat rundliche Form, in der Breite hat es 100000 Yojanas, im Umkreis mißt es 300000." Die Tatsache, daß die Angaben der heiligen Schriften in diesen Dingen nicht übereinstimmen, legt natürlich den Gedanken nahe, daß hier irgendwo ein Fehler vorliegt. Demgegenüber wird gelehrt: „Da schneidige Hypothesen nicht den tausendsten Teil vom Diamanten göttlicher Enthüllung abarbeiten können, so besteht auch gar kein Grund, ungleiche Angaben über Maßverhältnisse der Erde im Gegensatz zu finden. Denn was heilige Texte sind, so finden sie eben ihre Unterlage in dem so sehr verschiedenen Karma jedes Einzelnen, der Bekehrungsobjekt ist, und daß man Jambudvîpa, das doch darob stets dasselbe bleibt, füglich ganz verschieden ansehen kann, dafür die Parabel, daß ein Becher voll Wasser für dreierlei

[1]) Vergl. darüber: Willy Haas, „Die Seele des Orients. Grundzüge einer Psychologie des orientalischen Menschen" (Jena 1916).

Wesen, Götter, Menschen und Pretas ganz verschiedenes Aussehen hat. Für Götter ist eitel Amrita darin, für Menschen Wasser, für Pretas Eiter und Blut. Und just so wie die Unterlage seines Karma bei jedem Einzelnen allein den vollen Becher Wasser, ohne daß man bei Jedem der drei von Täuschung reden darf, erscheinen läßt, just so ist, wenn man vom Standpunkte des Bekehrungswerkes, wie es das Abhidharma begründet und ebenso wie das das Kâlacakra will, sich Jambudvîpa ansieht, dabei sozusagen zum Ausdruck gekommen, daß je verschiedene Anschauungen vorliegen, diktiert vom jeweiligen Bereich und von jeweiliger Absicht und das lag auch im Sinne des zweiten Ârya-Jina, des Sohnes des Helden, als er seine Ausführungen machte, die dahin gingen, daß keine Täuschung vorliegen könne zwischen beiden Ansätzen; einzig allein ist also schuld das Karma, daß bei einzelnen Besonderheiten auf die Leute Rücksicht genommen werden mußte, die das Ziel des Bekehrungswerkes der beiden erwähnten Werke waren.“[1])

Das Vermögen, verschiedene, ja einander widersprechende Anschauungen für gleich richtig zu halten, ist in dieser besonderen Ausprägung eine spezifische Eigenschaft des asiatischen Geistes. Sie wird der Philosophie zur Quelle der tiefen Erkenntnis, daß alle metaphysischen Systeme nur vergängliche Gleichnisse sind. Das Transzendente läßt sich nur mit Hilfe von Bildern und Symbolen verdeutlichen, die der Fassungskraft und dem jeweiligen Bedürfnis des nach Erkenntnis Strebenden entsprechend differieren; es läßt sich selbst nur unmittelbar und intuitiv in der Versenkung erleben, nicht erklären. „Als Bâhva von dem Vâshkali befragt wurde, da erklärte dieser ihm das Brahma dadurch, daß er schwieg, wie die Schrift erzählt: ‚und er sprach: lehre mir, o Ehrwürdiger, das Brahma‘. Jener aber schwieg stille. Als nun der andere zum zweiten Male oder dritten Male fragte, da sprach er: ‚ich lehre dir es ja, du aber verstehst es nicht; dieser Âtmâ ist stille‘.“[2])

---

[1]) „Der Weg nach Śambhala . . . .“ übersetzt und mit dem (tibetischen) Text herausgegeben von Albert Grünwedel. (Abh. Bayer. Akademie der Wiss., München 1915, S. 9 f.)

[2]) Shankara zu Brahma-Sûtra III, 2, 17 (Deussens Übersetzung, S. 524).

V

DAS SOZIALE LEBEN UND DER KULTUS

1. DAS KASTENWESEN

Das hervorstechende Charakteristikum der sozialen Struktur des indischen Volkes ist das Kastenwesen. Wohl hat es im alten Ägypten, bei den Iberern, bei den Kulturvölkern des alten Amerika und in anderen Ländern soziale Institutionen gegeben, welche mit dieser indischen Einrichtung in mancher Beziehung verglichen worden sind, doch hat sich bis jetzt stets herausgestellt, daß sie trotz mancher Ähnlichkeiten im einzelnen im wesentlichen doch etwas Verschiedenes waren. Das Kastenwesen ist vielmehr in dieser besonderen Ausprägung eine spezifische Eigenheit der Hindus, die aus den besonderen indischen Anschauungen und Verhältnissen hervorgegangen ist.

Das Wort Kaste ist portugiesischen Ursprungs und geht auf das lateinische „Casta" (d. h. keusche, reine Rasse oder Gattung) zurück. Man versteht in Indien unter einer Kaste eine durch einen gemeinsamen Namen gekennzeichnete endogame Gruppe von Personen, welche die gleiche traditionelle Beschäftigung ausüben, ihren Ursprung auf eine bestimmte menschliche oder göttliche Persönlichkeit zurückführen und durch feste, vererbte Rechte, Pflichten und Anschauungen zu einem Ganzen verbunden sind. Die Kaste ist eine Genossenschaft, in die man hineingeboren wird — daher heißt die indische Bezeichnung derselben „jât", was eigentlich Geburt bedeutet. Eine ganze Reihe von Gesetzen, besonders solche, welche sich auf die Heirat, die Speise und die Vermeidung ritueller

Unreinigkeit beziehen, sondern sie von anderen Körperschaften ab. Sie bildet eine Korporation, die nicht nur bei der Feier von Festen und bei anderen Gelegenheiten nach außen hin geschlossen auftritt, sondern auch vermöge ihrer Organisation in das private Leben ihrer Mitglieder aufs tiefste eingreift und eine umfassende Jurisdiktion über sie ausübt.

Die Disziplin innerhalb einer Kaste wird von der Gesamtheit der Kastengenossen durch ihre Leiter ausgeübt; diese sind entweder ihre hervorragendsten Mitglieder, die an sich kein besonderes Amt haben, sondern nur in Tätigkeit treten, wenn es die Notwendigkeit erfordert, oder es sind die Mitglieder eines besonderen Ausschusses (Pancâyat), der mit der Führung der Geschäfte und der Wahrnehmung der Interessen der Kaste betraut worden ist. Dieses Komitee hat als oberste Instanz in allen Kastenangelegenheiten zu entscheiden, namentlich darüber, ob sich jemand eines Verstoßes gegen die Kastengesetze schuldig gemacht hat oder nicht. Geringere Vergehen gegen die Kastenordnung werden mit kleinen Strafen, wie mit der Ableistung einer Reinigungszeremonie, mit der Zahlung einer Geldsumme oder mit der Veranstaltung eines Festes für die Kastengenossen belegt, bedeutendere Verstöße werden durch Exkommunikationen geahndet. Als solche werden bei allen orthodoxen Kreisen angesehen: die Verletzung der Speisegebote, der Verstoß gegen besonders geheiligte Traditionen (bei Brahmanen das Ablegen der heiligen Schnur, bei den meisten oberen Kasten die Heirat mit einer Witwe), die Reise über den Ozean und bei Frauen die Verletzung des Keuschheitsgelübdes u. a. Die Ausstoßung erfolgt in einer feierlichen Versammlung unter bestimmten Zeremonien. Der Ausgestoßene gilt dadurch seinen früheren Kastengenossen gegenüber als bürgerlich tot. Er ist geächtet, niemand will mit ihm speisen oder mit ihm oder seinen Kindern eine Eheverbindung eingehen. Der Verlust der Kaste wird als so schwerwiegend betrachtet, daß dem Ausgestoßenen nichts anderes übrig bleibt, als an einen weit entfernten Ort zu gehen, wo ihn niemand kennt, zu versuchen, in einer anderen Kaste Aufnahme zu finden, oder durch den Übertritt zum Christentum oder zum Islam sich außerhalb des Hinduismus zu stellen.

Die Kasten zerfallen unter sich wieder in zahlreiche Unterkasten,

deren Mitglieder wohl miteinander essen, jedoch nicht untereinander heiraten können. So gehen z. B. in Katak (Prov. Orissa) die Töpfer, welche ihre Scheibe sitzend drehen und kleine Töpfe verfertigen, keine Eheverbindung mit denen ein, welche ihre Arbeit stehend verrichten und große Töpfe herstellen.

Innerhalb einer Kaste gibt es außer diesen endogamen Unterkasten noch exogame Gruppen (Gotra), deren Mitglieder sich als so nahe miteinander verwandt betrachten, daß sie es scheuen, untereinander zu heiraten. Alle Mitglieder eines Gotra führen ihren Ursprung auf einen gemeinsamen Stammvater, z. B. auf einen vedischen Seher zurück und halten es für unrecht, eine Frau zu nehmen, deren Familienstammbaum denselben Ahnen aufweist.

Die Zahl der Kasten, in welche die indische Bevölkerung zerfällt, ist eine außerordentlich große. Sie läßt sich nicht genau feststellen, weil die Tendenz, immer neue Unterkasten zu bilden, es unmöglich macht, ein wirklich konsequentes und befriedigendes Verzeichnis zu entwerfen; nach der gewöhnlichen Schätzung wird sie auf zwei bis drei Tausend angegeben.

Die Entstehung des Kastenwesens ist seit jeher ein vielumstrittenes Problem gewesen. Nach der indischen Theorie, wie sie schon im Rig-Veda, (10, 90. 12; vgl. oben S. 165) und dann später bei Manu (1, 31) und in anderen Werken zum Ausdruck gebracht wird, soll es ursprünglich nur vier Gruppen (Varna) von Menschen gegeben haben, nämlich die vier Klassen der Brahmanen oder Priester, der Kshatriyas oder Krieger, der Vaishyas oder Ackerbauer und Gewerbetreibenden und schließlich der Shûdras, d. i. der misera plebs. Diese sollen bei der Weltschöpfung aus dem Mund, den Armen, den Schenkeln und den Füßen des Urwesens hervorgegangen sein, während die Vielheit der heute bestehenden Kasten durch Teilung aus diesen erwachsen oder durch Vermischung derselben untereinander entstanden sein soll. Unter den europäischen Gelehrten ist viel darüber gestritten worden, ob dieser Lehre ein Kern von Wahrheit innewohnt oder nicht.

Suchen wir aus den vorhandenen literarischen Quellen ein Bild der sozialen Zustände in der indischen Vergangenheit zu gewinnen, so ergibt sich folgendes: in den ältesten Denkmälern des indischen Schrifttums, in den frühesten Hymnen des Veda, stehen den hell-

häutigen arischen Einwanderern die dunkleren, von ihnen bekämpften und versklavten Ureinwohner (Dasyu, Dâsa) als eine verschiedene Menschenkategorie, als ein anderer „Varna“ (Farbe) gegenüber. In den jüngeren Teilen des Veda und in der ganzen späteren Literatur werden die Arier in drei verschiedene Varnas gegliedert als Brahmanen, Kshatriyas und Vaishyas und dann den Shûdras als sozial unvergleichlich höherstehend gegenübergestellt. Nur sie sind berechtigt, den Veda zu studieren und an den heiligen Opfern teilzunehmen, nur sie dürfen durch eine besondere Weihe, durch eine „zweite Geburt“ mit der heiligen Schnur umkleidet werden, während der Shûdra von diesen Vorrechten ausgeschlossen und dazu bestimmt war, den drei höheren Kasten, den „zweimal Geborenen“ zu dienen. Die indischen Gesetzbücher stellen die indische Gesellschaft durchaus als einen streng in diese vier Varnas gegliederten Organismus dar und betonen ausdrücklich, daß es keine fünfte Kaste gäbe. Trotzdem aber sprechen sie davon, daß durch Mesalliancen Mischkasten entstanden seien, und zeigen dadurch, daß sie lehren, im Falle der Not könne der Angehörige der einen Kaste auch das Gewerbe einer anderen ergreifen, daß die theoretisch geforderte strenge Trennung der Berufe sich in Wirklichkeit nicht durchführen ließ. So begegnen wir denn auch in der Literatur und in Inschriften immer wieder der Tatsache, daß Personen ein Geschäft treiben, das ihnen nach der Kastenordnung gar nicht zukommt, z. B., daß Brahmanen als Ackerbauer oder Viehzüchter leben, oder daß Shûdras die Königsherrschaft ausüben.

Die schwierige Frage ist nun: Hat es im Altertum wirklich nur diese vier Kasten (Varna) gegeben und haben sich die heutigen zahllosen Kasten (Jât) aus ihnen entwickelt, oder haben in Wahrheit seit jeher in Indien diese viele Kasten existiert, die Systematisierungssucht der brahmanischen Schriftsteller diese aber völlig ignoriert und stets unter die vier Klassen, der Brahmanen, Kshatriyas, Vaishyas und Shûdras rubriziert? Der französische Gelehrte Emile Senart hat in seiner geistvollen Schrift „Les Castes dans l'Inde, les Faits et le Système“ (Paris 1896) diesen letzteren Standpunkt vertreten und behauptet, die Vierteilung der Gesellschaft sei in Wahrheit nur eine Einteilung in vier Stände gewesen, erdacht von priesterlichen Theoretikern, die sie systematisch einordnen und

den Vorrang ihrer eigenen, der Brahmanenkaste, begründen wollten. Demgegenüber hat Hermann Oldenberg in einem scharfsinnigen Aufsatz[1]) darauf hingewiesen, daß es nicht angeht, aus den in der Literatur erwähnten Abweichungen der Wirklichkeit vom brahmanischen Ideal gleich herauszulesen, daß schon in alten Zeiten die Verhältnisse, die der Gegenwart eigen sind, bestanden hätten und alles, was die große Sanskritliteratur enthält, lediglich für eine brahmanische Fiktion zu erklären. Tatsache ist jedenfalls, daß in der gesamten alten Literatur nur immer von den vier Kasten gesprochen wird, während seit dem Mittelalter nur das Brahmanentum als eine wirkliche Kaste übriggeblieben, an die Stelle der drei anderen Varnas aber die große Fülle von Kasten getreten ist, in welche sich heute die indische Gesellschaft gliedert, so daß in der Gegenwart die Bezeichnung Kshatriya, Vaishya und Shûdra nur dazu dient, um diese zu klassifizieren. Eine befriedigende Formel, welche diese merkwürdige Tatsache zu erklären geeignet ist, hat sich bisher nicht finden lassen.

Die Frage, welche Umstände es veranlaßten, daß in Indien und nur dort die Gesellschaft sich in eine immer wachsende Zahl von Kasten schied, ist schwer zu beantworten. Ursprünglich scheint das Bestreben der arischen Einwanderer, ihr Blut von der Vermischung mit dem der Draviden reinzuhalten und, soweit dies unmöglich war, wenigstens eine Stufenleiter bei den Mischlingen aufzustellen, von großem Einfluß auf die Ausgestaltung des Kastenwesens gewesen zu sein. Dazu kam das Vorurteil der einzelnen Stämme, ihre Frauen nicht außerhalb des eigenen Clans zu verheiraten, der Stolz, der es verbot, mit Leuten, die nicht als sozial ganz gleichstehend angesehen wurden, zu essen oder Eheverbindungen einzugehen, das Bedürfnis der Angehörigen eines Berufes, sich zusammen- und gegen andere abzuschließen, die Tendenz, sich von Personen, die nicht genau dieselben Gebräuche und Riten befolgten, abzusondern u. a.

Unter den zahllosen Kasten der Gegenwart lassen sich mehr oder weniger deutlich verschiedene Typen unterscheiden, entsprechend den Ursachen, welche zur Entstehung der Kaste geführt zu haben scheinen. Eine Reihe von Kasten sind als Berufsgenossenschaften

---

[1]) ZDMG. 51, S. 267 ff.

zu charakterisieren: es gibt Kasten von Priestern, Kaufleuten, Schauspielern, Schreibern, Ärzten, Ackerbauern, Viehzüchtern, Gärtnern, Handwerkern, Webern, Ölmüllern, Töpfern, Barbieren, Wäschern, Fischern, Gassenkehrern usw., bei den sich das Gewerbe vom Vater auf den Sohn vererbt. Einen anderen Typus repräsentieren diejenigen Kasten, welche religiösen und rituellen Momenten ihre Entstehung verdanken: dadurch, daß ein Sektenstifter Personen verschiedener Kasten in seine Sekte aufnahm und alle Unterschiede für aufgelöst erklärte, wollten ihre früheren Kastengenossen keine Tischgemeinschaft oder kein Konnubium mehr mit ihnen haben, sie waren daher gezwungen, wohl oder übel eine endogame Kaste zu bilden. Weiterhin ließ die durch wirtschaftliche Ursachen bedingte Auswanderung in einen anderen Landesteil oder die Vertauschung der bisher ausgeübten Beschäftigung mit einer neuen vielfach neue Kasten entstehen. Eine Reihe von Kasten schließlich sind ursprünglich Stämme gewesen, die erst im Laufe der Zeit einen eigentlichen Kastencharakter erhielten. Dies gilt namentlich von denjenigen Volksstämmen, die im Laufe der Zeit den Hinduismus annahmen und dann als Kasten dem sozialen Ganzen angefügt wurden.

Es ist natürlich vollkommen unmöglich, hier eine Aufzählung aller existierenden Kasten zu geben. Um jedoch wenigstens einen Einblick in die Verhältnisse zu ermöglichen, soll im folgenden an der Hand einer kurzen Übersicht gezeigt werden, wie heutzutage die einzelnen „Jâts“ sich innerhalb der vier „Varnas“ verteilen. Zugrunde gelegt wurden hierbei die statistischen Tabellen, welche im Anhang des ersten Bandes des indischen Census von 1901 (Calcutta 1903) gegeben wurden.

Die erste Stellung im indischen Kastensystem nehmen die Brahmanen ein. Sie sind die „Götter in der Menschenwelt“. Die gesamte indische Literatur legt Zeugnis dafür ab, daß die Brahmanen von jeher den Anspruch erhoben haben, weit über allen anderen zu stehen und als wahre Herren der Schöpfung zu gelten. Wenn auch vielfach die Wirklichkeit hinter den Forderungen, die sie stellten, zurückgeblieben sein mag, so steht jedenfalls doch so viel fest, daß in keinem Lande der Erde eine Priesterkaste einen so gewaltigen Einfluß auf das geistige Leben eines Volkes ausgeübt hat,

wie es die Brahmanen seit alters in Indien getan haben. Die nahezu 15 Millionen Personen, welche heutzutage der Brahmanenkaste angehören, zerfallen ihrerseits in eine sehr große Zahl von Unterkasten, nicht nur dadurch, daß sie verschiedenen Landesteilen angehören, sondern auch infolge ihrer verschiedenartigen Beschäftigungen und rituellen Speisegesetze und der dadurch sich bestimmenden sakralen Reinheit, welche eine entsprechend höhere oder tiefere Stellung innerhalb der Brahmanenkaste bedingen. Obwohl die Brahmanen sich nach den indischen Gesetzbüchern eigentlich nur mit dem Studium der heiligen Schriften und mit der Ausführung religiöser Zeremonien befassen sollen, gibt es seit alter Zeit kaum einen Beruf, in dem sie sich nicht betätigt haben, abgesehen vielleicht von denen, welche als mit den Reinheitsgesetzen ihrer Kaste im Widerspruch stehend angesehen wurden. So erwähnt schon Manu (3, 151 f.) Brahmanen als Ärzte, Krämer, Hirten, Schauspieler, Ackerbauer, Leichenträger usw., und heutzutage finden wir sie vielfach als Köche, Fuhrleute, Soldaten, Polizisten u. dergl. Während manche Brahmanenkasten, wie die Kanojias im Norden, die Citpâvans im Marathenlande hochangesehen sind, gelten andere als niedrigstehend, selbst wenn ihre Mitglieder reich und mächtig sind. Ein berühmtes Beispiel bildet die Familie des bekannten Dichters Rabîndranâth Thâkur (Tagore), die zur Klasse der sogenannten Pîrâlî-Brahmanen gehört, deren Vorfahr Purushottama nach der Familientradition durch den Geruch von Fleisch, das Mohammedanern als Speise diente, seine hohe Kastenstellung verloren haben soll.

Hinter den Brahmanen rangiert nach dem System der Gesetzbücher der Kriegeradel der Kshatriyas. Vor allem gehören zu ihnen die Râjputen, die, 10 Millionen an Zahl, in allen Teilen Indiens zu finden sind, namentlich aber der Landschaft Râjputâna den Namen gegeben haben. Die vornehmsten Clans der Râjputen, denen eine Reihe der bedeutendsten Fürstenfamilien angehören, leiten ihren Ursprung von der Sonne (die sog. Sûryavanshîs) oder dem Monde (Candravanshîs) her und sind stolz darauf, daß in uralten Zeiten in ihrem Geschlecht sich der Gott Vishnu als Râma bzw. Krishna inkarnierte. Den Anspruch, den Kshatriyas zugerechnet zu werden, erheben sodann die Marâthen, die unter ihrem

genialen Führer Shivâjî im 17. Jahrhundert großen Einfluß auf die politische Geschichte Indiens erlangten, sowie eine Reihe anderer kriegerischer Kasten.

Zu den Vaishyas rechnen sich Kasten von Kaufleuten, wie die Baniyâs, von Ackerbauern, Viehzüchtern und Handwerkern. Die Behauptung mancher Kasten, den Vaishyas anzugehören, wird vielfach nur von ihnen selbst, aber nicht allgemein anerkannt, und andererseits machen viele Kasten, die ihrer Vergangenheit nach vielleicht berechtigt wären, als „Zweimalgeborene" zu gelten, die heilige Schnur zu tragen und den Veda zu studieren, niemals Gebrauch von diesem Vorrecht.

Die große Zahl der Shûdrakasten läßt sich entsprechend dem Stande ihrer rituellen Reinheit in eine große Zahl von Kategorien teilen, je nachdem, ob die Brahmanen oder wenigstens Mitglieder anderer zweimalgeborener Kasten Wasser oder bestimmte Speisen von ihnen annehmen, ob sie Zweimalgeborenen Wasser aus ihrem Lotâ (Topf) geben dürfen, ob sie Brahmanen als ihre Opferpriester (Purohita) benutzen oder nicht, ob sie durch ihre Berührung oder gar ohne Berührung durch ihre bloße Nähe Angehörige höherer Kasten beflecken und ob sie als unrein geltende Dinge essen oder nicht.

Als bessere Shûdras gelten in den meisten Landesteilen z. B. die Weber, Töpfer, Schmiede, Hirten, Zimmerleute usw., als unrein die Wäscher, Fischer, Schuhmacher u. a.

Als noch unreiner als die schlechtesten Shûdras werden die „outcasts" betrachtet, wie die Gassenkehrer, die Angehörigen der erblichen Diebskasten (die sog. „criminal tribes") und schließlich alle „Mlecchas", d. h. Barbaren, wie Christen oder Mohammedaner, die außerhalb der Kastenordnung des Hinduismus stehen.

Eine Sonderstellung nehmen die Asketen ein, welche einzeln oder zu Orden vereinigt im Lande umherwandern oder in Einsiedeleien leben. Sie sind zumeist an die Speisegesetze nicht mehr gebunden und stehen deshalb außerhalb, d. h. jenseits aller Kastenordnung.

Die Stellung einer Kaste innerhalb der Rangordnung ist nicht zu allen Zeiten in allen Teilen Indiens dieselbe. Die Kâyasthas (Schreiber) z. B. gelten manchen Kastentheoretikern als hochgestellte Shûdras, haben jedoch eine so angesehene Stellung erlangt,

daß sie sich als über den Shûdras stehend betrachten und in dem indischen Census als „Castes of twice-born rank" oder „Castes allied to Kshatriyas, though their claim is not universally admitted" bezeichnet werden.

Verfolgt man genauer die Geschichte einer einzelnen Kaste, so stellt sich vielfach heraus, daß in ihrer sozialen Stellung ein Wandel eingetreten ist. Wenn eine Kaste z. B. im Laufe der Zeiten wohlhabend geworden ist, so strebt sie danach, ihren Rang zu erhöhen. Dies kann in der Weise vor sich gehen, daß sie Gebräuche, die bei höheren Kasten nicht üblich sind, wie die Wiederverheiratung von Witwen, aufgibt, um dadurch als besser zu gelten als die Kasten, die ihr vorher gleichstanden. Es geschieht mitunter auch in der Weise, daß ihre Mitglieder mit einer ein gleiches Gewerbe ausübenden, aber etwas höher stehenden Kaste unter Anwendung großer Geldmittel eine Eheverbindung einzugehen suchen. Wenn auch zunächst diese Heiraten bei den Angehörigen der höheren Kaste als Mesalliancen empfunden werden, so kann doch im Laufe der Zeit nach mehreren Generationen die niedere Kaste in der höheren ganz aufgehen. Ein derartiges Steigen in der sozialen Achtung erfordert aber viel Zeit und bringt nur einen kleinen Schritt vorwärts. Weit einfacher ist ein anderes Verfahren. Die Mitglieder einer Kaste stellen die Behauptung auf, sie stammten von viel besseren Vorfahren ab, als man bisher glaubte, und hätten daher ein Anrecht auf eine höhere soziale Stellung. Ist es ihnen möglich, durch reiche Spenden Brahmanen dafür zu gewinnen, einen neuen Stammbaum herzustellen und zu beglaubigen, so gelingt es ihnen mitunter, trotz der Opposition rivalisierender Kasten, allgemeine Anerkennung zu finden. E. A. Gait illustriert dies durch das folgende Beispiel: Die bengalischen Telîs hatten ihr ursprüngliches Gewerbe, das Ölpressen, mit dem Handel vertauscht und waren eine wohlhabende Kaste geworden. Zur Zeit Warren Hastings suchte ein hoher Beamter, der aus dieser Kaste hervorgegangen war, den Stand seiner Kaste dadurch zu heben, daß er dem Tempel von Purî eine große Stiftung machte. Die dortigen Priester lehnten es aber ab, eine Gabe von dem Mitglied einer Kaste anzunehmen, die als eine unreine Shûdrakaste galt. Die Pandits von Nabadvîp hingegen erklärten, die bengalischen Telîs seien eine alte Kaufmannskaste und

ihr Name wäre nur irrtümlich mit dem Wort „tel" (Öl) in Beziehung gebracht worden, sei aber in Wahrheit von „tulâ" (Kaufmannswage) abzuleiten. Infolge dieser Entscheidung werden die bengalischen Telîs, die sich jetzt „Tilîs" nennen, als eine reine Shûdrakaste angesehen, während die Telîs im übrigen Indien nach wie vor als unreine Shûdras gelten. Die Aufstellung derartiger neuer Stammbäume spielt eine große Rolle im indischen Kastenwesen, namentlich ist sie von großer Bedeutung bei der Aufnahme von primitiven Völkern, die hinduisiert werden und denen deshalb ihr Platz im Kastensystem angewiesen werden muß.

Über den Wert oder Unwert des Kastensystems ist viel gestritten worden. Daß eine Kaste ihren Mitgliedern viele Vorteile bietet, steht außer Frage. Sie ist bestrebt, ihnen ihre Arbeit möglichst leicht, angenehm und ehrenvoll zu machen, sie scheidet eine eigentliche Konkurrenz aus, verteilt ein gegebenes Arbeitsquantum unter eine möglichst große Zahl von Erwerbsfähigen, sorgt für diese im Falle der Arbeitslosigkeit und vertritt ihre Interessen unter Anwendung der verschiedensten Kampfmittel, z. B. auch des Streiks und des Boykotts. Auch der Qualität des Geleisteten kommt der Übergang eines Berufes vom Vater auf den Sohn in vielfacher Hinsicht zugute; im Wege der Vererbung wird eine konstitutionelle Eignung für eine bestimmte Tätigkeit bei den Kastengenossen erzeugt, wie sie in dieser Weise sonst schwer zu erreichen ist; es werden Betriebsgeheimnisse überliefert, die selbst Handwerkern, die mit ganz geringen technischen Mitteln arbeiten, die Hervorbringung vortrefflicher Erzeugnisse ermöglichen. Auch zu der Konsolidierung der indischen Gesellschaft und für die Erhaltung ihrer Zivilisation hat das Kastenwesen sicherlich viel beigetragen, obwohl es vielleicht übertrieben ist, wenn der Abbé Dubois sagt:

„Ich bin überzeugt, daß es einzig und allein der Einteilung des Volkes in Kasten zu verdanken ist, daß Indien nicht in einen Zustand der Barbarei versank und daß es die Künste und Wissenschaften der Zivilisation bewahrte und vervollkommnete, während die meisten anderen Nationen der Erde in einem Zustande der Barbarei verblieben."[1])

---

[1]) Dubois, „Hindu Manners, Customs and Ceremonies" I, S. 28 f.

Bei Anerkennung aller dieser Verdienste läßt es sich auf der anderen Seite nicht leugnen, daß die großen Mängel, die das Kastenwesen im Gefolge hat, diese Vorteile in der Gegenwart jedenfalls überwiegen. Die Zerklüftung, ja Zersplitterung der Gesellschaft, die es herbeiführt, macht ein wirklich allgemeines und umfassendes nationales Zusammengehörigkeitsgefühl fast unmöglich. Bei einer Nation, bei der ein Mann aus einer höheren Kaste verunreinigt wird, wenn er von jemandem aus einer niederen berührt wird, ja sogar, wenn der Schatten eines Shûdra auf ihn fällt, ist ein enger Zusammenschluß aller Volksgenossen nicht zu verwirklichen. Ein sozialer Fortschritt, der sich den Erfordernissen des modernen Lebens anpaßt, und die Entstehung nationalen Gemeinsinns ist daher nur dann möglich, wenn die früher gewiß segensreichen, heute aber hemmenden Schranken des Kastenwesens gefallen sein werden. Das ist von vielen Hindus erkannt worden. So sagt der Dichter Rabîndranâth Thâkur: „Die Regeneration des indischen Volkes hängt meines Erachtens unmittelbar und vielleicht einzig und allein ab von der Abschaffung des Kastenwesens . . . Wenn Europa des geistigen Anstoßes der Renaissance und des grimmigen Kampfes der Reformation bedurfte, um das Feudalsystem und den tyrannischen Konventionalismus der mittelalterlichen Kirche zu brechen, welche den gesunden Instinkten der Menschheit Gewalt angetan hatten, brauchen wir nicht in noch höherem Maße das überwältigende Hereinströmen höherer sozialer Ideen, bevor wahres politisches Denken einen Platz finden kann? Müssen wir nicht die größere Vision der Humanität vor uns sehen, damit wir dazu veranlaßt werden, die Fesseln abzuschütteln, die unser Eigenleben knebeln, bevor wir von nationaler Freiheit träumen?“ [1]) —

In alter und neuer Zeit haben Reformatoren versucht, gegen das Kastenwesen anzukämpfen, doch haben sie damit im allgemeinen immer nur begrenzte Erfolge aufzuweisen gehabt. In der Gegenwart führt der Einfluß der europäischen Kultur dazu, daß das Kastenwesen wenigstens in den großen Städten an Macht einbüßt, auch sind, wie weiter unten gezeigt werden wird, Bestrebungen im Gange, welche auf die allmähliche Abschaffung des Kastenwesens hinzielen. Bei der weit überwiegenden Mehrzahl der Hindus, zumal bei der

---

[1]) Rabîndranâth Thâkur bei Farquhar „Crown of Hinduism“, S. 176.

konservativen Landbevölkerung, ist die Kaste jedoch nach wie vor eine Macht, die unerschüttert dasteht. Dies erklärt sich daraus, daß das ganze Kastenwesen aufs engste mit religiösen Lehren, namentlich mit dem Glauben an die Seelenwanderung, in Zusammenhang steht. Die bei allen Hindus tief verankerte Überzeugung von der Wahrheit der Metempsychose verhindert es vor allem, daß das Kastenwesen als eine soziale Ungerechtigkeit empfunden wird, da ja das Geborenwerden in einer bestimmten Kaste als eine übernatürliche, durch die Taten in einer früheren Existenz bedingte Notwendigkeit angesehen wird. In wie hohem Maße jedenfalls der indische Geist von der Idee des Kastenwesens durchdrungen ist, kann man daraus ersehen, daß Religionsgemeinden, die ursprünglich dem Bruch mit dem Kastenwesen ihre Entstehung verdanken, wie die Sekte der Lingâyats, es mit der Zeit wieder bei sich eingeführt haben und daß sogar unter den Anhängern fremder Religionen, die kein Kastenwesen kennen, wie bei den Mohammedanern, sich auf indischem Boden etwas dem Kastenwesen Ähnliches herausgebildet hat.

2. DIE RELIGION IM TÄGLICHEN LEBEN

Das ganze Leben der Hindus wird von religiösen Ideen beherrscht. Von der Empfängnis bis zum Tode reiht sich eine schier unübersehbare Kette von Zeremonien aneinander, die mit peinlicher Sorgfalt zu erfüllen sind. Vom frühen Morgen bis in die Nacht hinein hat der fromme Inder Riten auszuführen, die ihm das Glück im Diesseits und im Jenseits sichern helfen und deren Unterlassung ernstliche Unannehmlichkeiten in dieser Welt und in der nächsten nach sich ziehen würden.

Wenn im folgenden versucht wird, ein Bild von den mit dem täglichen Leben der Hindus verknüpften Gebräuchen zu geben, so kann hier natürlich nur einiges besonders Wichtiges aus der verwirrenden Fülle herausgehoben werden. Wollte man eine auch nur einigermaßen vollständige Darstellung aller bei den verschiedenen Volksstämmen und Kasten gebräuchlichen rituellen Verrichtungen geben, so müßte man viele dicke Bände füllen und wäre dabei doch noch sicher, etwas ausgelassen zu haben. Bei der Auswahl des Mit-

zuteilenden wurden in erster Linie die Gebräuche der höheren Kasten, besonders der Brahmanen berücksichtigt, vor allem Zeremonien, welche schon in alter Zeit durch die Gesetzbücher vorgeschrieben wurden und sich auch heute noch in den verschiedenen Landesteilen erhalten haben.

Wenn sich ein Brahmane vor Sonnenaufgang von seinem Lager erhoben hat, putzt er sich zunächst die Zähne und nimmt ein Bad. Sodann bringt er auf seiner Stirn das Tilaka oder Sektenzeichen an. Nachdem dann auch noch die Frisur geordnet worden ist, beginnt die eigentliche Morgenandacht (Sandhyâ). Bei dieser wird zuerst Wasser geschlürft, dann werden Atemübungen gemacht. Sodann werden heilige Sprüche hergesagt. Zunächst der uralte heilige Laut „om" und die „Gâyatrî", dann weiter eine Reihe von Versen aus dem Veda, wobei bestimmte Gesten auszuführen sind. Hieran schließt sich das sog. Opfer für die heilige Schrift (Brahmayajna), ebenfalls im Hersagen von Vedaworten bestehend, und die Darbringung von Wasser-Libationen (Tarpana) an die Götter, die heiligen Seher und die Ahnen.

Auf die Sandhyâ folgt die Verehrung der fünf Hausidole (Pancâyatana Pûjâ). In jeder indischen Wohnung ist ein Raum für die Aufbewahrung der Hausheiligtümer reserviert, für die Beherbergung von fünf Steinen, welche die Hauptgottheiten Vishnu, Shiva, Durgâ, Ganesha und Sûrya symbolisieren.[1]) Vor diesen Idolen werden heilige Sprüche gemurmelt und Wohlgerüche, Reiskörner und Blumen als Gaben dargebracht.

Vor der Hauptmahlzeit, die zu Mittag eingenommen wird, findet die Vaishvadeva-Zeremonie statt. Bei dieser werden unter Rezitieren von Vedastellen Stückchen der zu verzehrenden Speisen in geweihtes Feuer geworfen und dadurch allen Göttern zugeeignet. Im Anschluß hieran erfolgt die „Deponierung der Opferspeisen" (Baliharana): der Opfernde legt kleine Mengen von gekochtem Reis an verschiedene Stellen innerhalb und außerhalb des Hauses als Spenden für

---

[1]) Die Symbole der fünf Hauptgottheiten sind: Vishnu: der Shâlagrâma-Stein; Shiva: das Linga; Durgâ: der Svarnarekhâ-Stein, der in einem Fluß Südindiens gefunden wird; Ganesha: der rote Svarnabhadra-Stein aus einem Strom bei Arrah; Sûrya: ein rundes Stück des Sûryakânta-Steins (einer Art Adular) oder des Bergkrystalls.

die verschiedenen Götter, Geister und Tiere nieder. Erst wenn dies geschehen ist, kann mit der Einnahme des Mahles begonnen werden. Die ganze Mahlzeit selbst vollzieht sich unter besonderen äußeren Formen, so daß sie schon wegen der dabei zu beobachtenden Gebräuche und wegen der besonderen Vorschriften über die rituelle Reinheit der Teilnehmer und der zu verzehrenden Speisen als eine komplizierte heilige Handlung anzusehen ist. Ein bemerkenswerter Unterschied zwischen einer indischen Mahlzeit und einer europäischen besteht darin, daß in Indien die Frauen der Familie die mit untergeschlagenen Beinen auf dem Fußboden sitzenden Männer bedienen, und selbst erst essen dürfen, wenn diese ihr Mahl beendet haben.

Die vorstehend geschilderten religiösen Begehungen sind in dieser Form nur bei den Mitgliedern der höheren Kasten üblich, bei den niederen Kasten sind sie einfacher, variieren auch vielfach nach den einzelnen Landesteilen. Die Sandhyâ, die in ähnlicher Weise auch mittags und abends ausgeführt wird, kann nur von erwachsenen männlichen Angehörigen der Brahmanen, Kshatriya- und Vaishyakaste persönlich vorgenommen werden. Die Anbetung der Hausidole und die Götterverehrung vor der Mahlzeit hingegen wird in Vertretung des Familienoberhauptes auch von Frauen und Kindern ausgeführt; in reichen Häusern ist es vielfach üblich, sie durch einen dazu angestellten Hauspriester (Purohita) vollziehen zu lassen.

Von großer Bedeutung im Leben des Hindu sind die Gesetze über die rituelle Unreinheit. Die Berührung mit Personen aus niederer Kaste, mit Wöchnerinnen, mit menstruierenden Frauen, mit Leuten, in deren Familie ein Todesfall eingetreten ist, solange die Trauerzeit dauert, sowie mit unreinen Tieren, namentlich mit Hunden, verunreinigt und muß durch ein Bad gesühnt werden. Als unrein betrachtet werden ferner die Ausscheidungen des menschlichen Körpers, fettige Substanzen und Speisereste; Dinge, die damit in Berührung gekommen sind, sind entweder fortzuwerfen oder zum wenigsten mit Wasser, Milch, Asche, Kuhmist oder Kuhurin zu reinigen. Sehr wesentlich ist auch die Einhaltung der Speisegebote. In der Regel soll nicht öfter als zweimal am Tage gespeist werden. Verboten ist der Genuß von geistigen Getränken und von Rindfleisch, von Fleisch gewisser anderer Tiere; hochstehende Brah-

manenkasten vermeiden jegliche animalische Kost, einschließlich von Fischen und Eiern. Auch bestimmte Vegetabilien wie Knoblauch und Zwiebeln sollen nicht gegessen werden. Mit Angehörigen einer niedrigeren Kaste zusammenzuspeisen, gilt als unstatthaft. Verboten ist es auch, Speisen zu genießen, die von Mitgliedern einer niedrigeren Kaste gekocht worden sind, daher sind viele Hindus gezwungen, sich ihr Mahl selbst zuzubereiten. In Häusern, in welchen Leute aus verschiedenen Kasten zusammenwirtschaften, fungieren gewöhnlich Brahmanen als Köche, da die von diesen, also von Mitgliedern der höchsten Kaste, zubereiteten Speisen von allen genossen werden können.

So wie beim Hindu das Leben eines jeden Tages mit einer schier unübersehbaren Menge von Gebräuchen und Begehungen verknüpft ist, so ist es auch mit dem Leben überhaupt. Von seiner ersten Minute bis zu seiner letzten knüpft sich eine Kette von Zeremonien, deren sorgsame Durchführung als notwendig zu erfüllende Pflicht betrachtet wird. Namentlich ist es eine Reihe von bestimmten gottesdienstlichen Vorrichtungen von Sakramenten (Sanskâra), welche die einzelnen Etappen des Lebensweges kennzeichnet. Derartige Sanskâras werden in der alten Ritualliteratur an 40 aufgezählt, doch sind viele heutzutage von geringer Bedeutung, so daß wir uns begnügen können, im folgenden nur die wichtigsten anzuführen, die in orthodoxen Kreisen der höheren Kasten noch in Übung sind.

Die ersten drei Sakramente werden einem Menschen zuteil, lange bevor er zur Welt kommt. Der erste Sanskâra ist nämlich das sog. Garbhâdhâna, die Befruchtungszeremonie, welche vor der Übersiedlung der jungen Frau in das Haus des Gatten vorgenommen wird und darin besteht, daß man ihr, um die erhoffte Fruchtbarkeit zu versinnbildlichen, Reis, Kokosnüsse und andere Früchte in den Schoß legt. Im dritten Monat der Schwangerschaft wird zum Zweck der Erzeugung eines Sohnes die Pumsavana-Zeremonie ausgeführt, welche darin besteht, daß man der Frau ein Gerstenkorn, zwei Bohnen und einen Tropfen saurer Milch zu essen gibt. Im vierten bis achten Monat der ersten Schwangerschaft folgt die sogenannte „Scheitelschlichtung“ (Sîmantonnayana), bei welcher unter feierlichen Riten dreimal von der Stirn ausgehend eine Linie durch das Haar der jungen Frau gezogen wird. Außer diesen Ge-

bräuchen finden im Verlaufe der Schwangerschaft noch eine Reihe von anderen statt, welche alle dazu dienen sollen, die Mutter und das zu erwartende Baby vor den Umtrieben böser Geister zu bewahren und ihr Wohlergehen zu erhalten.

Erblickt nach diesen langen Vorbereitungen ein Kind das Licht der Welt, so ist die Aufnahme, die es findet, eine recht verschiedene, je nachdem, ob es sich um einen Knaben oder ein Mädchen handelt. Schon im Aitareya-Brâhmana (7, 13, 8) heißt es: „Ein Unglück ist die Tochter, ein Sohn aber ist das Licht im höchsten Himmel." So freudig die Eltern die Geburt eines Sohnes begrüßen, so wenig erbaut sind sie vielfach, wenn ihnen eine Tochter geschenkt wird, da ihnen diese für die Zukunft die große Sorge der sehr kostspieligen Verheiratung auflädt. Die Geringschätzung der Mädchen hat früher oft ihre Aussetzung zur Folge gehabt, eine Sitte, die jetzt glücklicherweise im Abnehmen begriffen ist. Sogleich nach der Geburt ist die sogenannte Geburtszeremonie auszuführen, welche das Neugeborene von der durch den Aufenthalt im Mutterleibe bedingten Unreinheit befreien und dieses für sein späteres Leben mit körperlichen und geistigen Fähigkeiten ausstatten soll. Dem Kinde werden fromme Sprüche ins Ohr geflüstert, um ihm die Sprache und den Verstand einzuhauchen. Sodann wird es mit Hilfe eines goldenen Gegenstandes mit Honig gespeist und gebadet. Dann wird ihm unter Hersagen von Formeln zum ersten Male die Brust gereicht. Bald wird ihm dann auch von einem Astrologen das Horoskop gestellt. Die Inder glauben nämlich fest an den Einfluß der Gestirne auf das menschliche Schicksal und halten es für möglich, aus den Gestirnstellungen bei der Geburt Aufschlüsse über das Leben eines Kindes zu erhalten. Das Nativitätsblatt (Janmapatra), in welches die Geburtskonstellation eingetragen wurde, wird aufbewahrt und späterhin in wichtigen Lebenslagen, z. B. vor Eingehen einer Heirat, sorgfältig zu Rate gezogen. Von großer Bedeutung ist die Namengebung (Nâmakarana), die nach den alten Gesetzbüchern 10 bis 12 Tage nach der Geburt, d. h. an dem Tage, an welchem die Mutter aufsteht, stattfinden soll, jetzt aber vielfach später erfolgt. Ein Hindu hat gewöhnlich zwei Vornamen, nämlich außer den gewöhnlichen Rufnamen noch einen Geheimnamen, der nach astrologischen Prinzipien festgestellt wird. Der gewöhnliche Name

ist entweder der einer Gottheit, deren Schutz das Kind unterstellt werden soll (z. B. Kâlidâsa „Diener der Götter Kâlî"), oder er bezeichnet etwas Schönes, mit welchem das Kind gleichsam verglichen wird (z. B. Motî „Perle"); manchmal wird auch absichtlich ein häßlicher Name gewählt, da die Eltern erwarten, daß dadurch böse Geister davon abgehalten werden, dem Kinde zu schaden.

Ein halbes Jahr nach der Geburt erfolgt die erste feierliche Speisung des Kindes mit fester Nahrung (Annaprâshana): es bekommt zum ersten Male das Nationalgericht der Inder, den Reis, zu essen. Im Alter von drei bis sieben Jahren wird dem Knaben von einem Barbier zum ersten Male feierlich das Haar geschoren und dadurch die übliche Haartracht hergestellt (Cûdâkarana). Eine ähnliche Zeremonie geht im 16. Jahre vor sich, wenn der zum Jüngling Herangewachsene zum ersten Male rasiert wird.

Die wichtigste Zeremonie für die Angehörigen der drei obersten Kasten ist die Einführung beim Lehrer (Upanayana), die bei Brahmanen frühestens im achten, bei Kshatriyas im elften, bei Vaishyas im zwölften Jahre stattfindet, spätestens aber bis zum 16., 22., 24. Jahre vor sich gegangen sein muß. Der Novize erhält unter feierlichem Zeremoniell einen Holzstab in die Hand, wird mit einem Gürtel aus Gras umgürtet, mit einem Antilopenfell und einem Lendenschurz umkleidet und bekommt die heilige Opferschnur (Yajnopavîta, Janeo) umgehängt. Dieser Akt gilt als die zweite geistige Geburt. Ihm wird dann die Sâvitrî (Gâyatrî), die hochheilige Strophe des Rigveda (3, 62, 10) gelehrt, die ihn befähigen soll, das heilige Wissen in sich aufzunehmen (s. oben S. 55). Durch diesen feierlichen Akt ist der Jüngling reif geworden für den Unterricht im Veda; mehrere Jahre hat er bei seinem geistlichen Lehrer keusch und gehorsam als Schüler zu leben, in seinem Hause alle Dienste zu verrichten und ihm durch Betteln den Lebensunterhalt zu beschaffen. Ist die Zeit des Studiums, das in den alten Texten mit 12 Jahren für das Erlernen eines Veda (beim Studium aller vier Veden also auf 48 Jahre!) angegeben wird, vorüber, so kehrt der Schüler, nachdem er ein Bad genommen und sich einer besonderen Entlassungszeremonie (Samâvartana) unterzogen hat, ins weltliche Leben zurück, es sei denn, daß er es vorzieht, dauernd Asket zu bleiben. Die Zeremonie der Initiation mit allem, was mit ihr zu-

sammenhängt, geht heutzutage zumeist in ganz verkürzter Form innerhalb weniger Tage vor sich. Der Bettelgang des Schülers besteht z. B. lediglich darin, daß dieser in der üblichen Tracht des Brahmacârî zu Eltern und Verwandten geht und sich von diesen beschenken läßt. Zum guten Ton gehört es dann auch, daß bei der kurz darauf folgenden Entlassungsfeier der Jüngling erklärt, im geistlichen Stande bleiben zu wollen und von seinen Verwandten scheinbar nur mit Widerstreben dazu veranlaßt wird, diesen Entschluß aufzugeben.

Bei den Shûdras, welche die heilige Schnur nicht tragen dürfen, findet, vielfach schon im Alter von acht bis neun Jahren, eine Initiationszeremonie statt, bei welcher der der Familie des Knaben nahestehende Familienseelsorger diesem eine heilige Formel (Mantra) ins Ohr flüstert und ihn darüber belehrt, wie diese zu verwenden sei, um bei der von ihm hauptsächlich verehrten Gottheit Erhörung zu finden.

Schulunterricht erhalten die Knaben (soweit von einer Schulbildung überhaupt die Rede ist, denn zirka 89% der männlichen Inder sind Analphabeten) auf der einheimischen Dorfschule, zu einem kleinen Teil auch in dem von der englischen Regierung oder christlichen Missionsgesellschaften betriebenen Schulen oder Colleges.

Während wenigstens ein kleiner Bruchteil der Knaben so einen wissenschaftlichen Unterricht erhält, bleibt die ganz überwiegende Mehrzahl der Frauen (ca. 99%) ohne einen solchen. Die Vorbereitung eines Mädchens für ihr späteres Leben besteht, außer in der Erlernung der notwendigen häuslichen Verrichtungen, hauptsächlich in der Ausführung besonderer Riten, welche ihr ein künftiges Eheglück sichern sollen. Die religiöse Vorbereitung auf die spätere Heirat beginnt im Alter von 5 Jahren und wird von älteren Frauen geleitet. Die Bilder der Götter Shiva, Krishna u. a. werden der Reihe nach von der Kleinen mit Reispaste auf die Erde gemalt oder aus Ton geknetet und unter Darbringung von Blumenspenden angefleht, ihr einen vorbildlich guten Gatten zu verschaffen, ihr ausgezeichnete Kinder, Verwandte und Schwiegersöhne zu schenken und sie vor Nebenbuhlerinnen zu bewahren.

Die Heirat (Vivâha) ist in Indien die wichtigste Handlung im

menschlichen Leben, sie wird daher nicht, wie so oft im Abendlande, plötzlich und unüberlegt geschlossen, sondern erst nach sehr sorgfältigen Erwägungen. In alten Zeiten war es wohl der Fall, daß ein Jüngling und ein Mädchen auf Grund gegenseitiger Zuneigung einen Bund fürs Leben schlossen; ja wir hören sogar, daß unter besonderen Umständen eine Königstochter sich ihren Gemahl selbst wählen kann, wie Damayantî ihren Gatten Nala. Aber diese Fälle sind heutzutage eine Seltenheit. Das Zustandekommen einer Heirat hängt in der Gegenwart nicht von den beiden Hauptbeteiligten, sondern vielmehr von ihren Eltern und Verwandten ab. Schon wenn die beiden zukünftigen Ehegatten noch im zarten Alter stehen, treten gewerbsmäßige Heiratsvermittler (Ghataka) mit Vorschlägen an die Eltern heran. In neuester Zeit bedient man sich auch des Inserats zum Zwecke der Eheanbahnung. In der gelesenen englischen Zeitung „The Hindu" vom 18. März 1916 war z. B. die folgende Anzeige eingerückt, die zeigt, welche Vorzüge ein Brahmanenmädchen besitzen muß, um einen passenden Bräutigam zu finden:

> WANTED a beautiful, healthy Telugu Brahmin bride of ten to twelve years, with moderate education and music, belonging to a well-to-do, respectable and orthodox Aruvela Niyogi family, to marry a good looking, healthy and promising boy of 17 years, receiving College education, and belonging to a rich, orthodox, and cultured family of the same sect and of Koundinya Gothra. Apply with horoscope or date and hour of birth to N. care of Manager, „Hindu".

Ist es gelungen, auf diese Weise die Eltern eventuell geeigneter Ehepartner miteinander in Verbindung zu bringen, so beginnen lange Unterhandlungen, bei welchen die durch die Kastengesetze bedingte Ebenbürtigkeit erörtert und die wichtige Frage entschieden wird, ob Ehehindernisse, wie zu nahe Verwandtschaft, körperliche Fehler usw. vorhanden sind, und ob die Horoskope der beiden Brautleute eine glückliche Ehe prognostizieren. Sehr wichtig ist auch die Vermögensfrage, denn die Eltern eines Knaben verlangen, daß seine Zukünftige beträchtliche Geldmittel und Schmucksachen in die Ehe bringt. Sind diese Vorverhandlungen, vielfach nach großem Hin und Her, befriedigend verlaufen, so begeben sich die Angehörigen beider Parteien in das Haus der präsumptiven Ehe-

leute, um sie persönlich in Augenschein zu nehmen, welche Gelegenheit dann festlich begangen wird. Sind beide Teile der Ansicht, daß ein Ehebund wünschenswert sei, so wird ein von Astrologen für günstig erklärter Tag festgesetzt, an welchem dann unter Beobachtung besonderer Zeremonien vom Vater des Bräutigams und der Braut der Ehekontrakt unterschrieben wird. Nach Erledigung dieser Präliminarien ist noch eine Reihe von Gebräuchen zu erfüllen, bevor die eigentliche Eheschließung vor sich geht. Diese dauert mehrere Tage und wird mit großem Pomp begangen. Wie alle die ihr vorhergehenden Festlichkeiten stellt sie so außerordentlich hohe Anforderungen an die Börse des Brautvaters, daß es nicht selten ist, daß dieser durch die Verheiratung seiner Tochter in große Schulden gestürzt wird. Die Hauptzeremonien einer Hochzeit bestehen in dem mehrmaligen Umwandeln des Hochzeitsfeuers, in dem Zusammenbinden der Gewänder des jungen Paares oder in dem Ausstreuen von geweihten Reiskörnern über die Häupter von Braut und Bräutigam. Ist die Hochzeit mit ihrer endlosen Reihe von religiösen Handlungen vorüber, so kehren die glücklich Verheirateten in die Häuser ihrer Eltern zurück. Daß die Ehe nicht gleich vollzogen werden kann, ist nicht verwunderlich; denn die beiden Kontrahenten sind ja noch Kinder, sind doch neun Zehntel der Hindumädchen schon mit 10 oder 12 Jahren verheiratet. Die feierliche Übersiedlung der jungen Frau in das Haus des Gatten, die „zweite Hochzeit“, findet erst einige Jahre später statt, wenn die Pubertät des Mädchens eingetreten ist.

Wenn in der Regel der Hindu auch nur eine Frau hat, da der Besitz mehrerer sehr kostspielig ist, so hat er doch seit den ältesten Zeiten das Recht, mehrere Frauen zu heiraten, oder sich eine beliebige Zahl von Konkubinen zuzulegen. Im allgemeinen ist die Polygamie in Indien jedoch selten; in der Präsidentschaft Madras z. B. beträgt die Zahl der Männer, die mehr als eine Frau haben, nur 4% und in den meisten andern Provinzen ist sie noch geringer. Ehescheidungen sind, wenigstens bei höheren Kasten, außerordentlich selten. Sie kommen nur dann vor, wenn ein Mann seine Gattin wegen Ehebruchs verstößt. Im allgemeinen sollen die Ehen der Hindus glücklich sein, was sich wohl zum Teil daraus erklärt, daß die Frau in ziemlicher Abgeschlossenheit lebt und daher außer

mit ihrem Gemahl nicht viel mit anderen Männern zusammenkommt und daß dem Gatten jede Freiheit gestattet ist. Ist einem Manne seine Frau gestorben, so ist er berechtigt, sich sofort wieder zu verheiraten. Schon wenn die einmonatliche Trauerzeit vorüber ist, sollen vielfach Verhandlungen für eine neue Heirat angeknüpft werden. Eine Frau hingegen darf, wenigstens bei allen oberen Kasten, keine neue Ehe eingehen. Unter der Vormundschaft der Verwandten ihres Mannes erwartet sie kein schönes Los. Ihr Haar muß sie scheren, alle Schmuckstücke ablegen und sich heiligen Übungen hingeben. Da viele Frauen, wie schon gesagt, schon als Kinder formell verheiratet wurden, führen sie ihr ganzes Leben hindurch ein freudeloses Dasein.

Wenn ein Hindu seinen Tod kommen sieht, so spricht er nach Möglichkeit heilige Sprüche, um sein zukünftiges Leben angenehm zu gestalten. Bald nachdem der Tod eingetreten ist, wird der Leichnam nach der meist in der Nähe eines heiligen Flusses gelegenen Verbrennungstätte gebracht. Dort wird er auf einem Scheiterhaufen verbrannt. Wenn die Verbrennung sich ihrem Ende nähert, wird der Schädel des Toten durch einen Schlag mit geweihtem Holze gespalten, um der Seele ihren Austritt aus dem Leibe zu erleichtern. Nach vier Tagen werden dann die Überreste gesammelt und in den Fluß geworfen. In früheren Zeiten geschah es mitunter, daß sich die Witwe mit ihrem verstorbenen Gatten zusammen verbrennen ließ. Diese Sitte findet sich zuerst in den jüngeren Rechtsbüchern und den großen Epen, ist jedoch dem Veda noch fremd, wenn die Brahmanen sie freilich auch später in ihn hineinzulegen versuchten. Der leitende Gedanke, der viele Witwen dazu veranlaßte, ihrem entseelten Gatten in die andere Welt zu folgen, war der Wunsch, dem Gemahl als eine gute Frau („Satî") die Treue auch über den Tod hinaus zu halten. Ganz außerordentlich ist der Lohn, der einer solchen Gattin in Aussicht gestellt wurde. In einem Spruche Cânakyas heißt es darüber:

„Wenn ihren toten Gatten zu begleiten,
Die Gattin will zum Scheiterhaufen schreiten,
Erwirbt ihr jeder Schritt den Lohn fürwahr,
Als brächte sie ein Pferdeopfer[1]) dar."

[1]) Über die große Bedeutung des Pferdeopfers vergl. S. 69.

1829 wurde von Lord Bentinck die Witwenverbrennung im ganzen Bereich der East India Company verboten, doch haben auch noch später in den der britischen Herrschaft nicht direkt unterstehenden Gebieten Witwen den Flammentod erlitten.

Durch einen Todesfall in der Familie werden die Mitglieder entsprechend dem Alter, Geschlecht und Stamm des Verstorbenen für eine längere oder kürzere Frist unrein. Im allgemeinen dauert die Trauerzeit für einen Brahmanen 10, für einen Kshatriya 12, für einen Vaishya 14, für einen Shûdra 31 Tage. Während dieser Periode werden dem Verblichenen Totenopfer dargebracht. Nach Ablauf dieses Termines haben sich die Leidtragenden einer besonderen Reinigungszeremonie zu unterziehen.

Spätestens ein Monat nach der Verbrennung ist dem Toten von dessen Sohn oder dem, der an dessen Stelle tritt, eine Totenfeier (Shrâddha) zu veranstalten. Diese besteht in der Darbringung von Reisklößen an die Manen und der Bewirtung und Beschenkung der Trauernden und der als Vertreter der Vorfahren erscheinenden Brahmanen. Diese Totenfeier wird später in verkleinertem Maßstabe noch öfters wiederholt.

Die sterblichen Überreste von Asketen und heiligen Männern werden nicht verbrannt, sondern begraben; zu den Gräbern berühmter Heiliger wallfahren die Gläubigen.

3. TEMPEL UND OPFER

Mittelpunkte des religiösen Lebens der Hindus sind die unendlich vielen Heiligtümer, die sich allenthalben finden. Nicht nur haben viele Häuser ihr kleines Sanktuarium für den Privatgebrauch der Familie, in jedem Dorf fast ist eine kleine Kapelle (nam-ghar) und in den Städten stößt man auf Schritt und Tritt auf ein Gotteshaus oder eine kleine Nische, in der sich ein Idol befindet, vor dem Reis oder Blumen als Spenden dargebracht werden. Die größeren indischen Tempel bestehen zumeist aus einem von Säulenhallen eingeschlossenen Hof, in dessen Mitte, von einem Turmbau oder einer Kuppel überdacht, das Hauptgebäude mit dem Götterbild liegt. Manche Tempel sind von mehreren Vorhäusern mit prächtigen Tor-

bauten (Gopura) umgeben und enthalten neben dem Allerheiligsten zahlreiche Heiligtümer und Kapellen, sowie Unterkunftsräume für die Priester und das oft nach Tausenden zählende Tempelpersonal, Küchen, in denen die Pilger mit Reis gespeist werden, große Hallen für den Tanz der Bayaderen, Rasthallen für Reisende u. a. m. Besonders imposant wirken die Höhlentempel, die, oft mehrere Stockwerke übereinanderliegend, in den Felsen eingebaut sind. Eine indische Eigentümlichkeit sind die „Ghâts“ (wörtlich „Treppen“), die Badeplätze an heiligen Strömen. Von den zahllosen großen und kleinen Tempeln, die das Ufer umgeben, führen gewaltige, vielstufige Treppen zum Fluß hinab, in dessen Wogen Vornehme und Geringe nebeneinander unter Aufhebung der Kastenvorschriften untertauchen, um ihrer Sünden ledig zu werden.

Die Tempel enthalten ein oder mehrere Götterbilder, auch die Wände und Mauern sind vielfach über und über mit mythologischen Darstellungen bedeckt. In der überwiegenden Mehrzahl gewähren diese Idole mit ihren zahllosen Armen und Beinen, mit ihrer Maßlosigkeit, ihrer Überhäufung und ihren monströsen Verschnörkelungen dem an das Schönheitsideal griechischer Kunst gewöhnten Europäer keinen ästhetischen Genuß. Von diesem Standpunkt aus sehen deshalb viele in diesen merkwürdigen Erzeugnissen künstlerischen Schaffens nur greuliche Geschmacksverirrungen und begreifen nicht, daß sie von einem so hoch begabten Volk als Ebenbilder einer Gottheit angebetet werden können, sagte doch schon Goethe:

„Nehme sie niemand zum Exempel
Die Elefanten- und Fratzentempel!
Mit heiligen Grillen treiben sie Spott,
Man fühlt weder Natur noch Gott.“

Erst in jüngster Zeit ist uns einiges Verständnis für die Werke der indischen Kunst erschlossen worden. Der große Unterschied zwischen griechisch-abendländischer und indischer Kunst ergibt sich aus der Verschiedenheit der ihnen zugrunde liegenden Anschauungen, aus dem Einsatzpunkt, von dem sie ausgehen. Die Kunst des Westens will die Natur darstellen, die indische will das hinter der vergänglichen Wirklichkeit liegende Ungeheure, das

Ewige, das Göttliche symbolisieren und dadurch die meditative Erfassung des Mystischen, Transzendenten erleichtern. Der starke Zug ins Schrecklich-Fürchterliche, der sich bei der Darstellung mancher Göttergestalten bemerkbar macht und auf uns oft so abstoßend wirkt, widerspricht dem nicht, denn es zeigt sich oft, daß bei manchen Menschen gerade dadurch echte Gefühle religiöser Scheu angeregt werden.[1]) Der Abwendung des Geistes von der wechselvollen Erscheinungswelt und der Konzentration auf das Übernatürliche dienen neben den Bildern auch gewisse Symbole, die in den indischen Tempeln vielfach an die Stelle des Kultbildes treten, wie das Linga und der Shâlagrama-Ammonit (s. S. 42). Neben dem Idol des Hauptgottes finden sich in Tempeln vielfach noch Darstellungen niederer Gottheiten, die diesem als „Türhüter" (Dvârapâla) dienen, mitunter auch lebende heilige Tiere, Rinder, Elefanten, Schlangen, Schildkröten u. a.

Stätten, die sich seit alters des Rufes besonderer Heiligkeit erfreuen, sind jahraus, jahrein das Ziel vieler Tausende von Pilgern. Derartige Wallfahrtsorte gibt es unzählige; am berühmtesten sind die sieben heiligen Städte der Hindus: Benares, Hardvâr, Kâncîpur (Conjiveram), Mathurâ, Dvârakâ, Ayodhyâ und Ujjayinî (Avantikâ), in denen der Sterbende Erlösung findet, ferner Prayâga (Allahâbâd), wo Gangâ und Yamunâ zusammenfließen und die unendliche Reihe der Orte mit Götterbildern, welche übernatürlichen Ursprungs sein sollen.

Hochberühmt sind unter den Vishnubildern namentlich die Idole in Purî bei Orissa. Hier wird Vishnu als Krishna unter dem Namen Jagannâtha (Herr der Welt) zusammen mit seinem Bruder Balarâma und seiner (in der Legende sonst wenig hervortretenden) Schwester Subhadrâ verehrt. Die Statuen der drei Gottheiten sind von erschreckender Häßlichkeit. Ein großer, rohbemalter Kopf sitzt auf einem kurzen, plumpen beinlosen Rumpf, an dessen Seite sich zwei Armstümpfe befinden. Ein einigermaßen menschliches Aussehen gewinnen diese grotesken Gestalten erst durch die Umhüllung mit kostbaren Gewändern. Die Legende erzählt, diese hoch-

---

[1]) Vergl. hierüber die lehrreichen Ausführungen in Rudolf Otto „Das Heilige" (2. Auflage, Breslau 1918) S. 69.

heiligen Manifestationen Vishnus und seiner Geschwister seien auf folgende Weise entstanden: Als Krishna durch den Jäger Jaras getötet worden war, sammelten einige fromme Leute seine sterblichen Überreste in einen Kasten. Der König Indradyumna erhielt darauf von Vishnu den Befehl, Gottesbilder herstellen zu lassen und die Gebeine in dieselben hineinzulegen. Der König gehorchte und beauftragte Vishvakarmâ, den Götterkünstler, mit ihrer Verfertigung. Dieser erklärte, er brauche zu der Arbeit 21 Tage, dürfe aber vor Vollendung derselben nicht gestört werden. Die Neugierde trieb Indradyumna jedoch dazu, schon nach zwei Wochen einen Blick in die Werkstatt des himmlischen Bildhauers zu werfen. Daraufhin verschwand dieser sofort und ließ sein Werk unvollendet zurück.

Die drei Idole in Purî gelten dem Hindu als so heilig, daß alljährlich Hunderttausende von Pilgern zu ihnen wallfahren. Fabelhaftes erzählt man sich von den Gnadenwirkungen, die sie zu spenden vermögen, und von den Wundern, welche die Bilder vor der Zerstörung durch Ungläubige retteten. Der Vishnu-Kult ist dabei in Purî gar nicht sehr alt, denn der heutige Tempel soll erst aus dem 12. Jahrhundert stammen. Purî selbst aber ist von jeher ein heiliger Ort gewesen, schon die dortigen Aboriginer beteten hier ihre Götter an und der Buddhismus hatte dort ein berühmtes Heiligtum, in welchem der heilige Buddha-Zahn aufbewahrt wurde, der später nach Ceylon gebracht wurde.

Ein anderes berühmtes Idol des Vishnu befindet sich in Pandharpur, im Marâthenlande. Der fromme Pundalîka soll von Vishnu für seine Frömmigkeit dadurch belohnt worden sein, daß er sich vor ihm persönlich manifestierte. Da Pundalîka, eifrig tätig für das Wohl seiner Eltern, ihn nicht gleich begrüßen konnte, warf er einen Ziegel hinter sich und bat den Gott, auf diesen zu treten und auf ihn zu warten, bis er seine Kindespflicht erfüllt habe. Krishna ging hierauf ein, deshalb zeigt das Götterbild ihn auf einem Ziegel stehend, die Arme in die Seite gestemmt. Das Kultobjekt von Pandharpur, Vithobâ oder Vitthal genannt, ist weit berühmt; es soll nicht von Menschenhand verfertigt, sondern durch übernatürliche Einwirkung entstanden sein.

Eine andere, vom Gott selbst vollzogene irdische Offenbarung,

ist die sieben Fuß hohe „Arcâ" des Vishnu, als Vyankatesha (Venkata) in Tirupati, 80 englische Meilen nordwestlich von Madras.

Eine Reihe von Kult-Symbolen des Shiva gelten als besonders heilig. In Nordindien sind hochberühmt das Linga in Kedârnâth im Himâlaya, welches schon die Pandufürsten verehrt haben sollen, und das Licht-Linga in Benares, wo Shiva als Vishveshvara (Herr des Alls) angebetet wird. Nach dem Glauben der Hindus soll dieses dem Sterbenden die Erlösung spenden.[1]) In Ujjain befand sich das „Mahâkâleshvara"-Linga, das unter der Regierung des Sultans Iyaltimish 1231 n. Chr. nach Delhi gebracht und dort zerstört wurde, in Somnâth in Gujarât das berühmte Idol, das Mahmud von Ghazni niederreißen ließ. Von den südindischen Lingas ist besonders berühmt das Linga in Râmeshvara (Râmesvaram), das, auf einer Insel zwischen dem Kontinent und Ceylon gelegen, von Râma errichtet worden sein soll, um dadurch die Blutschuld, welche durch den Kampf mit Râvana entstanden war, zu sühnen. Im Süden befinden sich ferner fünf Lingas, welche nach den fünf Elementen genannt werden: das Erd-Linga in Kâncîpur (Conjiveram), das Wasser-Linga in Trichinopoly, das Luft-Linga in Shrî-Kalahasti, das Feuer-Linga in Tiruvannamalai und das Äther-Linga in Cidambara. Das letztgenannte Linga ist das merkwürdigste; es ist nämlich unsichtbar, weil es aus Äther bestehen soll. Der fromme Hindu, vor dem der Priester den Vorhang zum Allerheiligsten emporhebt, sieht dort nur einen leeren Raum vor sich. Der Anblick dieses unsichtbaren Gottesbildes gilt aber als so segensreich, daß dadurch Leute aus allen Kasten, selbst verachtete Parias, die Erlösung erlangen.[2])

Infolge der großen Beschleunigung und Verbilligung des Reisens durch die Benutzung der Eisenbahnen hat die schon seit jeher rie-

[1]) Der Glaube, daß wer in Benares stirbt, unmittelbar erlöst wird, ist in Indien allgemein und wird auch von Gebildeten geteilt. Ein bemerkenswertes Zeugnis hierfür erzählt Deussen („Erinnerungen an Indien" S. 145): „Als ich (den Pandit Priyanâtha) daran erinnerte, daß nach der heiligen Schrift erlöst werde, wer die Erkenntnis besitze, wo er auch immer sterbe, nicht aber, wer sie nicht besitze, auch wenn er in Benares stürbe, so erteilte er mir die Belehrung, daß eben durch eine besondere Gnade des Shiva allen in Benares Sterbenden im Augenblicke des Sterbens das vollkommene Wissen geschenkt werde."

[2]) S. M. Natesa Sastri, „Hindu Feasts Fasts and Ceremonies", Madras 1903, S. 1 ff.

sige Frequenz dieser heiligen Stätten in neuer Zeit bedeutend zugenommen. Die großen Verkehrseinrichtungen der Gegenwart haben aber andererseits den Pilgerfahrten viel von ihrer Feierlichkeit genommen und dazu geführt, daß kleinere Heiligtümer und Gräber von Heiligen, die früher auf den großen Wallfahrten unterwegs besucht wurden, an Besucherzahl eingebüßt haben.

Der Gottesdienst in den indischen Tempeln wird ganz und gar von den Priestern vorgenommen, die Andächtigen beschränken sich darauf, kleine Spenden von Blumen, Blättern, Reis, Eßwaren oder Geld niederzulegen, die Gottheit — vielfach unter Benutzung eines Rosenkranzes — bei ihren vielen Namen anzurufen, heilige Verse zu murmeln und in Gebeten unter Verneigungen ihre Bitten vorzutragen. Täglich einmal oder öfter veranstalten der oder die Priester eine feierliche „Pûjâ“, bei welcher das Idol unter Rezitation von heiligen Sprüchen mit Farben angestrichen, mit Blumen geschmückt und mit Gangeswasser besprengt wird. In den großen Tempeln geht dies mit großem Gepränge unter Musik und Bayaderentanz, unter Abbrennen von Weihrauch und beim Schwingen von Lampen vor sich. Vielfach wieder ist das Gottesbild der Gegenstand derselben Etiquette wie ein vornehmer Herr. Es wird morgens durch Glockengeläute geweckt, dann gebadet, gesalbt, bekleidet und geschmückt. Es hält einen Mittagsschlaf, erhält ein Frühstück und ein Mittagessen, bekommt sein Abendbrot und wird zu Bett gebracht. Die dargebrachten und konsekrierten Speisen werden, soweit sie nicht von den Priestern selbst genossen werden, unter die Gläubigen verteilt oder verkauft. Zu bestimmten Zeiten unternimmt der Gott auch Ausfahrten in die Umgebung. Auf hohem schweren Prunkkarren mit großen Rädern wird er unter großer Eskorte von Tausenden von Pilgern gezogen; besonders berühmt ist das Wagenfest (Rathayâtra) des Gottes Vishnu in Purî, des großen „Jagannâth“ (Herrn der Welt). Mehr als hunderttausend Pilger aus allen Teilen Indiens wallfahren alljährlich zu den Prozessionen dieses Gottes, und manchmal sollen sich Gläubige in der Ekstase unter die Räder des schweren Wagens werfen, um so in den Himmel einzugehen. Diese Form des religiösen Selbstmordes ist jedoch sehr viel seltener, als früher angenommen wurde.

Die Opfer, die den Göttern dargebracht werden, bestehen —

wie schon bemerkt — zum größten Teil aus Vegetabilien. Daneben werden Tieropfer veranstaltet: Ziegen, Widder, Büffel, Enteriche und Tauben werden den Göttern geschlachtet. Namentlich die Göttin Kâlî ist außerordentlich blutdürstig und an ihren Festtagen strömt der Boden ihres Tempels von dem Blut der geschlachteten Opfertiere.

Die richtige Ausführung der gottesdienstlichen Verrichtungen, mögen diese im engsten Familienkreise oder in großer Festversammlung vorgenommen werden, erfordert die Verwendung einer großen Anzahl von Geräten. Die wichtigsten derselben sind: eine Klingel (Ghantâ), die geläutet, und eine Muschel (Shankha), die geblasen wird, um die Aufmerksamkeit des Gottes auf seine Verehrer zu lenken, eine Lampe (Ârâtrika), die vor dem Idol hin- und hergeschwenkt wird, ein Gefäß, in welchem Räucherwerk verbrannt wird (Dhûpadâna) und ein Spiegel (Darpana): das in diesem reflektierte Bild des Gottes wird mit Wasser benetzt und so gewissermaßen gebadet. Unentbehrlich sind ferner namentlich eine Reihe von Gefäßen: das Prokshanî-pâtra, aus welchem Weihwasser auf die Opfergaben gesprengt wird, das Arghya-pâtra, in welchem Wasser, Reis, Körner usw. den Göttern dargebracht werden, sowie Opferlöffel (Sruva), mit denen ihnen Wasser angeboten wird. Zu diesen treten dann noch einige andere eigenartig geformte Gefäße, die ähnlichen Zwecken dienen.

Der Zweck der Opfer wie der gottesdienstlichen Verrichtungen ist ein mehrfacher. Sie sollen den Darbringenden einen transzendenten Schatz guter Werke erwerben, und seine Sündenschuld verringern, aber auch ihn schon in diesem irdischen Leben vor Unheil bewahren und ihm Glück und Gedeihen geben. In Fällen von Hungersnot, bei Epidemien von Cholera oder Blattern, bei Unfruchtbarkeit des Landes oder der Frauen werden besondere Opfer dargebracht, ebenso wie die Feldbestellung, das Graben eines Brunnens u. a. Verrichtungen durch Opferhandlungen eingeleitet werden.

Daß die große Masse des Volkes allen derartigen sakralen Handlungen große Bedeutung für das irdische Wohlergehen und das künftige Seelenheil zuschreibt, kann nicht wundernehmen, denn dieser Glaube ist bei allen Völkern lebendig. Wie steht es aber damit in Indien mit den philosophisch Gebildeten? Auch sie be-

teiligen sich in der Mehrzahl an Opfern und anderen gottesdienstlichen Verrichtungen, obwohl sie bis ins einzelne durchgebildeten philosophischen Systemen anhängen und zum großen Teil sogar die Realität der Welt bezweifeln. Besteht bei ihnen nicht ein Konflikt zwischen den Werken des Glaubens und den Ergebnissen ihres philosophischen Nachdenkens? Von einzelnen Fällen abgesehen, muß man diese Frage mit Nein beantworten. Der philosophische Inder hat einen Weg gefunden, auf dem er seine philosophische Überzeugung mit den überlieferten Kultformen sehr wohl in Einklang bringen kann.

Der Tempel wird vom Hindu nicht als ein Ort betrachtet, der lediglich Versammlungszwecken dient oder dazu bestimmt ist, daß in ihm Gebete verrichtet und Predigten angehört werden. Er gilt vielmehr gleichsam als eine Station für die Aufspeicherung und Entwickelung übernatürlicher Energien und der Kult in ihm ist gewissermaßen das Inbetriebsetzen einer großen Maschinerie, welche dem Menschen diese sonst schwer erreichbaren Kräfte zuteil werden läßt. Das Opfer mit seiner genau festgesetzten Aufeinanderfolge einzelner Akte ist sozusagen das Aufziehen des Apparates, welcher die seit Ewigkeit bestehende, latente Energie erschließt und zugänglich macht. Deshalb ist es von größter Wichtigkeit für das Zustandekommen einer erfolgreichen Wirkung, daß nichts in diesen Ritualien hinzugefügt oder ausgelassen wird, da sonst der ganze Effekt in Frage gestellt werden könnte. Die heiligen Formeln z. B., die Mantras, die bei ihnen gesprochen werden, stellen eine an sich unveränderliche Größe dar: sie sind ein Komplex genau festgesetzter Laute, die, wenn mit der nötigen Aufmerksamkeit gesprochen, im Äther eine Vibration hervorrufen, die bis in transzendente Fernen sich fortpflanzt und bei den Bewohnern höherer Welten bestimmte Wirkungen auslöst. Eine auch nur geringfügige Veränderung derselben würde diese Wirkungen verändern, ja in ihr Gegenteil verkehren.

Im Mittelpunkt des Gottesdienstes steht das sakramentale Kult-Objekt (Arcâ). Dieses ist eine Verkörperung des Gottes in einer Figur aus leblosem Stoff, sei es in einem ohne menschliches Zutun entstandenen Naturding, einem merkwürdigen Stein, einem Fetisch u. a. oder in einem von Künstlerhand geschaffenen Standbild, das

durch eine besondere Konsekration durch die Zeremonie der Prânapratishthâ (Belebung) zu einem Behälter göttlicher Machtfülle wird. „Als Arcâ ist der Gott beschäftigt mit allem, was den Gläubigen, der den Kult verübt, angeht, und, obwohl allwissend, erscheint er so wie nichts wissend, obschon Geist wie Nichtgeist, obschon Eigenherr wie in der Gewalt der Menschen, obschon allvermögend wie unvermögend, obschon schlechthin bedürfnislos wie bedürftig, obschon allschirmend wie schirmensunfähig, obschon Herr wie Nichtherr, obschon unsichtbar wie mit allen Sinnen vernehmbar, obschon ungreifbar wie höchst greifbar. In heiligem Lande, heiliger Stätte, heiligem Wallfahrtsorte, reiner Stadt, reinem Dorfe, reinem Aufenthalte, reinem Hause, bei reinen Menschen erweist er in solcher Gestalt seine Gegenwart . . . Die Arcâ hat ihre Gestalt beliebig aus Holz, Eisen, Fels, Ton. Nur die das selbstgeoffenbarte Bild abbildenden Formen der Arcâs sind übernatürlich und geistig. Das Material gehört zur Natur. Darum ist auch bei allen die Vorstellung (Anbetung) des Materiales verboten, nur die Vorstellung der Gottheit ist zu vollziehen. Jenes würde sicherlich zum eigenen Verderben gereichen.“[1])

Objektiv betrachtet ist die Arcâ also eine übernatürliche Manifestation des Gottes, der in ihr durch einen Akt der Selbstentäußerung einen Teil seiner unendlichen Kräfte offenbart, und den Verehrer unter bestimmten Bedingungen zugänglich macht. Subjektiv genommen liefert das Gottesbild der meditativen Kontemplation des Bekenners das konkrete Objekt, auf welches er seine Aufmerksamkeit leicht konzentrieren kann, und in welches er die in der Kontemplation erhaltenen Inhalte seines mystischen Schauens durch Übertragung projiziert. Die auf das Idol fixierte Vertiefung bringt den Andächtigen für Momente in die lebendige Gegenwart des Höchsten, sie ermöglicht es dem Theisten, in persönlichen Konnex mit dem Gott zu treten, dem Theopanisten, sein Ich in das Überpersönliche, Absolute zu versenken. Die einzelnen Spenden, die dem Gotte dargeboten werden, versinnbildlichen die verschiedenen Konstituenten der Individualität des Gläubigen, die zu Gott gebracht werden, um die sinnliche und die übersinnliche Verbindung herzustellen.

[1]) Pillai Lokâcârya, Arthapancaka (übers. von R. Otto in „Vishnu Nârâyana“ S. 106.)

Die Darbringung von Wasser, Wohlgerüchen, Blumen, Räucherwerk und Lichtern symbolisiert die fünf Elemente, aus denen der Leib besteht, die Opferung von Speise (Naivedya) bedeutet die Überantwortung des Lebenshauches, welcher den Prozeß des physischen Lebens unterhält, das Murmeln der Mantras die Vereinigung der Seele mit dem göttlichen Geiste. So vollzieht der Fromme bei seiner andächtigen Erhebung in sublimierter Gestalt die Vereinigung seines ganzen Wesens mit der Gottheit und nimmt das Wasser, mit dem ihn der Priester am Schluß der Pûjâ besprengt, die geweihte Speise, die er an ihn austeilt, als Gnadenerweise entgegen, die ihm unter sichtbaren Zeichen überirdische, unsichtbare Güter vermitteln. Die transzendenten Kräfte kommen in einer Pûjâ nur dann vollkommen zur Entfaltung, wenn fünf Faktoren mit der ungehinderten und inbrünstigen Andacht der Gläubigen zusammenwirken: Die Geisteskraft des ministrierenden Priesters, die richtige Rezitation heiliger Texte, das Murmeln von Mantras, die Erfüllung bestimmter ritueller Observanzen, die zu festgesetzten Zeiten vorgenommenen Festfeiern und die im ganzen Bereich des Heiligtums sich ausbreitende freudige Stimmung.[1])

Die Hervorhebung gerade dieses letzten Momentes ist für den Kultus der Hindus sehr bezeichnend. Er trägt vorwiegend einen fröhlichen Charakter, ein Wesenszug, der auch allen Festen der Hindus eigen ist und besonders deutlich in die Erscheinung tritt in der Tatsache, daß halbmohammedanisierte Hindus auch das Moharramfest, das die schiitischen Muselmanen zur Erinnerung an den Tod ihrer Heiligen Hassan und Hussein, mit Buße und Trauer begehen, als Freudenfest feiern. Wie weit das Bestreben, den Kultus zugleich der Lebensfreude dienstbar zu machen, geht, zeigt die Institution der Bayaderen, die namentlich in den Tempeln des Südens zu finden sind.

Die Bayaderen, wie sie die Portugiesen nannten, oder Devadâsîs (Dienerinnen der Götter), wie sie von den Hindus bezeichnet werden, sind die Tänzerinnen, die in den Tempeln der Götter ihren Nâc (engl. „nautch") ausführen. Von Kindheit an werden sie in der Tanzkunst unterrichtet und dann bei eingetretener Reife feierlich

---

[1]) Subrahmanya Aiyar, Census 1911, XXIII. Travancore, p. 203.

geweiht; sie tun in den Tempeln regelmäßig Dienst. Sie gelten offiziell als Gattinnen des Tempelgottes, doch werden die ehelichen Rechte und Pflichten in Stellvertretung desselben von den Priestern wahrgenommen oder von den Besuchern des Tempels, die sich für die ihnen erwiesene Gunst durch Geschenke erkenntlich zeigen.

Die indische Tempelprostitution hat schon frühzeitig das Interesse europäischer Reisender erregt. Der Holländer Abraham Roger, der in Paliacatta (Puliat), nördlich von Madras, als Missionar wirkte, berichtet über sie in seinem 1651 erschienenen Werke:

„Es scheinet gar ein fremder Handel zu seyn / daß die Bramines, indem sie die Pagoden für heilige Oerter halten / und die Bilder für so heilig / daß sie die Soudraes nicht anrühren dürffen / gleichwol zu ihrem Gottesdienst solche unzüchtige Dirnen zulassen. Sie lassen nicht nur allein vor denselbigen heimlich-verdächtige und unehrliche Weibspersonen tantzen; sondern auch diejenigen / derer Unzucht jedermänniglich bekannt. Solches zwar komt einem sehr fremd vor; wann man aber vernommen / was sie von den Huren urtheilen / so wird es einem nicht groß mehr befremden. Da ich einsmals / bey Gelegenheit / mit dem Bramin Padmanaba der Huren zu Rede wurde / sprach er / die Huren / so in Unkeuschheit lebten / könten sich dannoch in solchem Zustand also verhalten / daß sie dabey seelig würden: Welches dann geschehen solt / indem sie ihren Bulern getreu verblieben; und an demjenigen Vergleich / den sie mit ihnen aufgenommen / nicht brüchig würden: Ja so gar / daß diejenigen Huren / die ihren Liebhabern getreu wären / und ihnen freundlich begegneten / auch dermaleins in dem zukünfftigen Leben / den Lohn dafür solten zu gewarten haben. Diß solte zwar wol jemand ungläublich vorkommen / daß diese Leute sich so gar weit in ihren Gedanken vernarren; doch aber zum Beweis dessen / und damit man sehe / daß sie es also dafür halten / so will ich allhie eine Historie beyfügen / so mir von dem Bramin selbst erzehlet worden.

Es hat sich begeben sprach er / daß Devvendre in menschlicher Gestalt / einsmals zu einer gewissen Huren gekommen / welche er hat wollen versuchen / ob sie auch getreu wäre. Er wurde einig mit ihr / und gab derselben einen guten Huren-lohn. Nach solchem Lohn begegnete sie ihm dieselbige Nacht sehr wol / also daß sie

ihr keinen Schlaff in die Augen kommen ließ: In derselbigen Nacht aber soll es sich haben zugetragen / daß sich Devvendre gestellt / als ob er sterben wolte; wie er dann / ihrer Meinung nach / starb. Darauf wolte sich die Hur mit ihm verbrennen lassen / und kunten ihr solches ihre Freunde nicht aus dem Sinn reden; als die ihr vorhielten / daß es ja ihr Mann nicht wäre. Nachdem sie ihr aber nicht wolte sagen lassen / so ließ sie das Feuer zubereiten / in dasselbige zu springen. Da es nun auf das äußerste mit ihr gekommen war / erwachte der Devvendre, und sprach: Er hätt sich nur so gestellt / als ob er tod wäre / einig und allein ihre Treu dadurch zu erforschen; und versprach ihr dabey / sie solte zur Belohnung ihrer gepflogenen Treu / mit ihm nach Devvendrelocon, (das ist / an der glükkseeligen Oerter einen) gehen / und kommen. Und gleichwie mir der Bramin erzehlt / so soll es auch geschehen seyn. Indem sie aber solche Meinungen von den Huren gefaßt / so ist sich um so viel desto weniger zu verwundern / daß sie dieselbigen in dem Gottesdienst zulassen; und leiden / daß sie sich so gar genau zu Wistnou, und Esvvara, machen dürffen."[1])

Während so die Gläubigen durch sinnliche und übersinnliche Genüsse für eine kurze Zeit in ein nahes Verhältnis zur Gottheit zu kommen trachten und für ihre Verehrung und ihre Spenden kleinen oder großen, aber immer nur endlichen, Lohn im Diesseits oder Jenseits ernten, bringt der Sannyâsî, der die höchste Stufe der Heiligkeit erlangte, kein Opfer mehr dar. Schon in diesem Leben er-

---

[1]) Abraham Rogers „Offne Thür zu dem verborgenen Heydenthum", Deutsche Ausgabe, Nürnberg 1663, S. 348 ff. — Die hier berichtete Legende, welche auch der französische Reisende Sonnerat in seinem Buche „Reise nach Ostindien und China, auf Befehl des Königs unternommen vom Jahre 1774—1781" (Deutsche Ausgabe, Zürich 1783, 1. Band, S. 211), auf Roger fußend, erzählt, ist bekanntlich die Quelle von Goethes 1797 erschienenen herrlichen Ballade „Der Gott und die Bayadere". Goethe hat die indische Geschichte nicht nur äußerlich umgestaltet, indem er sie nicht von Devendra (Indra) sondern Shiva (Mahadöh-Mahadeva) erzählt, und indem er die Bayadere sich wirklich in die Flammen stürzen läßt; er hat sie auch ihrem geistigen Gehalt nach wesentlich vertieft; bei ihm ist die Hetäre eine Sünderin, die durch ihre große Liebe eine innerliche Läuterung durchmacht. Goethe hat also, wie Hegel sagte, „die christliche Geschichte der büßenden Magdalena in indische Vorstellungsart gekleidet".

löst, weiß er sich eins mit der einen, höchsten Realität, die sich in der Welt der Erscheinungen offenbart. „Für ihn gibt es keine Vedasprüche mehr, keine Meditation, keine Verehrung, kein Sichtbares und kein Unsichtbares, kein Gesondertes und kein Ungesondertes, kein Ich, kein Du und keine Welt.“[1]) In der Erkenntnis, daß für ihn ein Unterschied zwischen Verehrer und zu Verehrendem nicht mehr besteht, kann er das stolze Wort sprechen:

„Ich selber beuge mich vor Göttern nicht;
Wer göttlich ist, verehrt der Götter keinen,
Er ist befreit von jeder Opferpflicht.
Verehrung mir, der aufgeht in dem Einen!“[2])

4. DER FESTKALENDER

Bei den Hindus sind Zeitrechnung und Kalender nicht wie bei uns allen gemeinsam; es bestehen vielmehr nicht nur in den einzelnen Gebieten verschiedene Zeitrechnungen, sondern es werden auch in ein und derselben Gegend verschiedene chronologische Methoden nebeneinander angewandt. Die eigentlich astronomische Ära der Hindus rechnet nach den Jahren des Kaliyuga, d. h. der Weltperiode, in welcher wir jetzt leben, die im Jahre 3102 v. Chr. mit dem Tode des Gottmenschen Krishna begonnen haben soll. Im täglichen Leben mehr benutzt als diese werden: die sogenannte „Samvat“-Ära, die von dem Regierungsantritt, nach anderen von dem Tode des sagenhaften Königs Vikramâditya von Ujjain 58 v. Chr. rechnet, die „Shaka“-Ära, die angeblich von dem König Shâlivâhana von Paithan im Jahre 78 n. Chr. eingesetzt wurde, die bengalische „San“-Ära, die 593 n. Chr. beginnt und die in Malabar gebräuchliche Ära des Parashurâma, die 1776 v. Chr. anfängt. Daneben sind noch einige andere Zeitrechnungen in Gebrauch, die man in J. F. Fleets Artikel in der Encyclopaedia Britannica, 11. ed. 1910, Vol. 13 p. 495 übersichtlich dargestellt findet.

Der Kalender der Hindus wird durch zwei Arten von Jahren bestimmt, die nebeneinander herlaufen: das Sonnenjahr, das in

---

[1]) Paramahansa-Upanishad 4. (Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, S. 704.)
[2]) Shankara, Svâtmanirûpana, Vers 153.

Bengalen und einem Teil der Präsidentschaft Madras im bürgerlichen Leben gebraucht wird, und das luni-solare-Jahr, d. h. ein mit dem Sonnenjahr in Ausgleich gebrachtes Mondjahr, im übrigen Indien. Von diesen ist das zweite in ganz Indien für die zeitliche Festlegung der religiösen Feste maßgebend.

Das Sonnenjahr von 365 Tagen, sechs Stunden, zwölf Minuten und etwa dreißig Sekunden beginnt mit dem Frühlings-Äquinoktium, dem Eintritt der Sonne in das Zodiakalzeichen des Widders. Da die europäische Astronomie infolge des Vorrückens der Äquinoktien die Tierkreiszeichen von den Konstellationen, denen sie den Namen verdanken, fortgerückt hat, fällt bei uns der Frühlingsanfang in Wahrheit nicht auf das Eintreten der Sonne in das Zeichen des Widders, sondern 28° früher, in das Zeichen der Fische. In Indien hingegen ist die Beziehung der Sonne zu den wirklichen Tierkreiszeichen, wie sie im 6. Jahrh. n. Chr. festgesetzt waren, aufrechterhalten geblieben. Das hatte zur Folge, daß dort das Jahr nicht mit dem wahren, sondern mit einem künstlichen Äquinoktium beginnt, und daß sich der astronomische Jahresanfang im Laufe der Zeit immer weiter verschoben hat, so daß er jetzt am 11. oder 12. April stattfindet.

Mit diesem Sonnenjahr wird in künstlicher Weise das Mondjahr in Verbindung gebracht. Dieses zerfällt in zwölf lunare Monate. Ein solcher lunarer Monat umfaßt den Zeitabschnitt, in welchem der Mond einmal seinen synodischen Umlauf vollbringt, d. h. etwas mehr als 29½ bürgerliche Tage. Die lunaren Monate werden nach zwölf von den 27 bzw. 28 Mondhäusern (Nakshatra) genannt, nach den Sternbildern, die in der Nähe der Ekliptik liegen. Die Namen der lunaren Monate sind (in der alt-überlieferten Reihenfolge): Phâlguna (Februar-März), Caitra (März-April), Vaishâkha (April-Mai), Jyeshtha (Mai-Juni), Âshâdha (Juni-Juli), Shrâvana (Juli-August), Bhâdrapada (August - September), Âshvina (September-Oktober), Kârttika (Oktober-November), Mârgashîrsha (November-Dezember), Pausha (Dezember-Januar), Mâgha (Januar-Februar).

Da die Mondmonate kürzer sind als die Sonnenmonate, hat ein Mondjahr nur 354 Tage, 8 Stunden, 48 Minuten und 34 Sekunden, bleibt also immer um zirka 11 Tage hinter dem Sonnenjahr zurück. Um die Differenz auszugleichen, werden nach einer bestimmten Me-

thode von Zeit zu Zeit Monate eingeschaltet oder ausgelassen. Der lunare Monat zerfällt in zwei Hälften (Paksha): die „helle" (shukla) Hälfte von Neumond bis Vollmond und die „dunkle" (krishna) Hälfte von Vollmond bis Neumond. Jeder Paksha zerfällt in 15 Mondtage oder Tithis. Da ein Tithi durchschnittlich kürzer ist als ein bürgerlicher Tag, fällt im Laufe des Monats der Anfang des Tithi weiter und weiter vor den Anfang des natürlichen Tages, — dies macht es notwendig, in bestimmten Zeitabständen einen Tithi ausfallen zu lassen, um die Harmonie zwischen den lunaren und natürlichen Tagen wieder herzustellen. Die einzelnen Tithis jeder Monatshälfte werden durch Zahlen bezeichnet, z. B. Bhâdrapada Shukla 4 ist der 4. Tithi der hellen Hälfte des Monats Bhâdrapada.

Das ganze Jahr der Hindus ist von einer großen Anzahl von Festen erfüllt, deren Lage nach dem hier kurz dargestellten Kalender genau festgesetzt ist, deren Daten aber nach unserem Gregorianischen Kalender andauernd gewissen Schwankungen unterworfen sind, weil es ja die Tithi-Rechnung mit sich bringt, daß sie bald etwas früher, bald etwas später fallen. Im folgenden seien die wichtigsten Feste in der Reihenfolge des europäischen Kalenders aufgeführt.

Ungefähr unserem Neujahrsfest entspricht die Makara-sankrânti, in Süd-Indien auch Pongal genannt, ein Freudenfest, das ungefähr auf den 12. Januar fällt und die Wintersonnenwende feiern soll. Es ist dem Sonnengott geweiht. Verwandte und Bekannte tauschen an diesem Tage Glückwünsche aus und beschenken sich mit Süßigkeiten, da der Sonne alles Süße heilig ist. Weil an diesem Tage die Göttin Gangâ vom Himmel zur Erde herabgestiegen sein soll, wird es in den am Ganges gelegenen Städten, vor allem in Prayâga (Allahâbâd), durch große Badefeste begangen. In Süd-Indien werden an diesem Tage die Haustiere besonders geehrt. Dieser Tag gilt manchen Hindus als Jahresanfang, während andere das Eintreten der Sonne in das Zeichen des Widders (in Indien am 12. April) als Neujahrsfest begehen.

Auf den fünften Tag der lichten Hälfte des Mâgha fällt das Frühlingsfest (Vasanta-Pancamî), das der Sarasvatî, der Göttin der Gelehrsamkeit, heilig ist. Vor dem Bild der Göttin werden Spenden von weißen Blumen dargebracht, und alle Bücher und Schreibuten-

silien aufgeschichtet. Papier und Schreibgerät darf an diesem Tage nicht benutzt werden — ein Umstand, der besonders der Schuljugend zugute kommt.

Die Nacht des Shiva (Shivarâtrî), am 14. Tage der dunklen Hälfte des Mâgha, ist das heiligste Fest der Shivaiten. Während des Tages fasten die Verehrer Shivas. Die Nacht bringen sie in seinem Tempel zu und verehren sein Kult-Symbol, das Linga, unter besonderen Zeremonien.

Das Holî-Fest am Phâlguna-Vollmond im März ist ein Seitenstück zu unserem Karneval und wird wie dieser in fröhlicher Ausgelassenheit gefeiert, wobei Exzesse in vino et venere nicht selten sind. So wie man bei uns Konfetti wirft, so überschüttet man sich in Indien an diesem Tage mit einem roten Pulver (Phalgu). Am Abend wird ein Feuer angezündet, auf welchem eine Strohpuppe (Holikâ) verbrannt wird. Die religiöse Bedeutung dieses Festes wird verschieden angegeben: in Nord-Indien ist es dem Krishna heilig, dessen Bild dabei geschaukelt wird; daher wird dort das Fest auch Dolâyâtrâ, d. h. Schaukelfest, genannt. In Süd-Indien wird es gefeiert zur Erinnerung daran, daß an diesem Tage der Gott Shiva den Liebesgott Kâma verbrannte, weil er ihn in seinen Bußübungen störte.

Das Geburtsfest Krishnas (Krishnajanmâshtamî) am 8. dunklen Tage von Shrâvana oder Bhâdrapada, das in verschiedenen Gegenden zu verschiedenen Zeiten (zwischen Juni und September) gefeiert wird, ist dadurch besonders interessant, daß die bildlichen Darstellungen der Geburt Krishnas, welche an jenem Tage überall ausgestellt sind, lebhaft an die Krippen erinnern, welche bei unserem Weihnachtsfest ausgestellt werden. Gleich Jesus wurde Krishna in einem Stall unter Hirten geboren und wird an der Brust seiner Mutter ruhend abgebildet, gleichsam ein Christkind am Busen der Madonna Lactans. Diese, sowie eine Reihe weiterer Übereinstimmungen haben zu der Annahme geführt, daß bei der Ausgestaltung der Legende dieses Festes, die erst ziemlich spät in der indischen Literatur erscheint, christliche Einflüsse sich geltend gemacht haben.[1]) Das Fest selbst wird durch Fasten und Darbringen von Speisen gefeiert.

[1]) S. darüber R. Garbe, „Indien und das Christentum", S. 255 ff.

Der vierte Tag der hellen Hälfte des Monats Bhâdrapada ist die Ganesha-caturthî, das Fest zu Ehren des Gottes Ganesha. Dieser Gott hat nämlich an diesem Tage Geburtstag. Da er ein großer Liebhaber von Reispudding ist, wird ihm zu Ehren in jedem indischen Haushalt diese schmackhafte Speise gekocht. Sie wird dann vor seinem Bilde dargebracht und so geweiht von den Familienmitgliedern verzehrt.

Im Monat Âshvina (Oktober) wird ein großes Fest, Navarâtrî oder Dashaharâ genannt, mit großem Pomp gefeiert, das neun Tage und Nächte lang dauert und an welchem mancherlei Lustbarkeiten veranstaltet werden. In Bengalen wird an diesen Tagen das Bild der Göttin Durgâ mit blutigen Tieropfern verehrt, weil Durgâ, die Gemahlin Shivas, zu jener Zeit vor vielen Jahrhunderten den Dämon Mahishâsura besiegt haben soll. In andern Teilen Indiens ist dieses Fest den Göttinnen Lakshmî oder Sarasvatî gewidmet. Ein ähnliches Fest, die „Kâlîpûjâ", begeht man in Bengalen im folgenden Monat; dieses ist einer besonderen Erscheinungsform der Durgâ heilig.

Zwanzig Tage später als die Navarâtrî fällt das Lampenfest, Dîvâlî, zu Ehren der Glücksgöttin Lakshmî, das auch mehrere Tage und Nächte dauert. Alle Straßen und selbst die Flüsse sind dann illuminiert, überall herrscht ein ungeheurer Trubel auf den Gassen, der noch dadurch vermehrt wird, daß in jenen Tagen das Hazardspiel öffentlich betrieben werden darf.

Im November, wenn der Mond sich im Zeichen Krittikâ befindet, wird das Krittikâ-Fest veranstaltet. An diesem Tage soll Shiva sich den Göttern in Gestalt einer Flammensäule gezeigt haben, ein Ereignis, das die Shivaiten Süd-Indiens durch großartige Illuminationen feiern.

Neben diesen Festen gibt es noch eine große Menge anderer Geburts- und Ehrentage von Göttern und Planeten, die der Erinnerung an bestimmte Begebenheiten der heiligen Geschichte geweiht sind. Die meisten dieser Feste stimmen darin überein, daß bei ihnen Götterbilder aus Ton hergestellt und, von Priestern geweiht, am Abend aber dann ins Wasser geworfen werden.

Sehr volkstümlich ist in manchen Teilen Indiens die Râma-lîlâ (Râma-Spiel), bei welcher das Râmâyana vorgelesen wird und Epi-

soden aus diesem aufgeführt werden. Eigentümlich ist das sog. Schwing-Fest (Carak-pûjâ), bei welchem sich die Verehrer der Durgâ, ohne eine Miene zu verziehen, selbst große Schmerzen bereiten. „Einige lassen sich wohl gar einen Haken ins Fleisch am Rücken stecken und sich an einer großen Stange, die über einem Pfahl liegt, als wie beim Ziehbrunnen zu sehen, in die Luft ziehen, welches allerdings dem Leibe Schmerzen und Schaden verursachen muß. Dergleichen Spiel nehmen sie auch am Festtage des Ayenâr (Aiyanâr) und der Mâriammen (Shîtalâ) vor. Jedoch geschieht es nicht alle Jahr, sondern nur etwa alsdann, wenn sie solcher Göttinnen Hülfe sonderlich von Nöten zu haben vermeinen (gegenwärtig von der Regierung gänzlich untersagt)."[1]) Mehr den Charakter eines Familien- denn eines religiösen Festes tragen in Bengalen das „Bruderfest" und das „Schwiegersohnfest". Das erstere (Bhrâtridvitîya) findet am 2. Tage nach dem auf die Kâlîpûjâ oder das Dîvâlîfest folgenden Vollmond statt und besteht darin, daß Geschwister Geschenke austauschen. Das Schwiegersohnfest (Jamaishashthî) im Mai wird in der Weise gefeiert, daß die Schwiegereltern ihre Schwiegersöhne bewirten und durch Gaben erfreuen.

Außer diesen Festen werden in den verschiedenen Landesteilen und bei einzelnen Sekten und Korporationen noch andere veranstaltet, auch sind eine Reihe von Tagen bestimmten Gottheiten geweiht und werden dadurch geheiligt, daß an ihnen bestimmte rituelle Handlungen vorgenommen werden oder gewisse weltliche Betätigungen unterbleiben müssen. Namentlich die Frauen haben zu festgesetzten Zeiten besondere Zeremonien auszuführen, um das Leben ihres Gatten in dieser oder in einer künftigen Existenz glücklich zu gestalten. Von derartigen Begehungen ist die bedeutendste das Sâvitrîvrata, das am 14. Tage der dunklen Hälfte des Monats Jyeshtha stattfindet. Dieses führt seinen Namen nach der gattentreuen Königin Sâvitrî, die durch ihre hingebenden Bitten dem Todesgott das Leben ihres Gemahls abrang (oben S. 103). Zur Erinnerung hieran verehren die Frauen an jenem Tage ihren Gatten (oder, falls dieser gestorben ist, ein Bild des Gottes Nârâyana) durch Darbringung von Speisen, Blumen und Sandel und bitten

---

[1]) B. Ziegenbalg, Genealogie der Malabarischen Götter S. 160.

die Götter, im Diesseits und im Jenseits ihre Vereinigung mit dem Gatten zu erhalten.

Zur Mehrung des religiösen Verdienstes pflegen fromme Hindus zwei Tage im Monat, nämlich am 11. Tage jeder Monatshälfte, zu fasten. Von diesen 24 Fasttagen des Jahres gilt bei den Vishnuiten die Vaikuntha-Ekâdashî am 11. Tage der lichten Hälfte des Monats Mârgashîrsha als besonders heilig. Auch Sonnen- und Mondfinsternisse geben zu Fasten Veranlassung; sechs Stunden vor Beginn derselben nimmt der Hindu nichts mehr zu sich und ißt erst wieder, wenn diese unheilverkündende Zeit vorüber ist und er durch ein Bad und die Erfüllung bestimmter Zeremonien die bösen astralen Einflüsse abgewendet hat. Als besonders geeignete Zeiten für das Baden in heiligen Flüssen und die Ausführung besonderer Riten gelten ferner gewisse, selten eintretende Gestirnstellungen, namentlich wenn die Sonne im Steinbock an einem Sonntag oder Montag des Monats Pausha mit dem im Mondhaus Shrâvana stehenden Mond eine Konjunktion eingeht.

5. PRIESTER UND BÜSSER

Die privilegierte Priesterkaste der Hindus sind die Brahmanen. Nach ihrer Heimat zerfallen die Brahmanen, der alten traditionellen Zählung gemäß, in zwei Hauptklassen: die „Gaudas“ und die „Dravidas“, d. h. die nord- und die südindischen. Bei jeder dieser beiden Klassen werden wieder Unterabteilungen und Unterkasten unterschieden, die in ethnischer, sprachlicher, ritueller und sektarischer Hinsicht voneinander differieren. Von den nahezu 15 Millionen Brahmanen Indiens übt (wie schon hervorgehoben wurde) nur ein Teil priesterliche Funktionen aus, während die übrigen den verschiedenartigsten weltlichen Beschäftigungen nachgehen. Diese Tatsache wird von den Indern damit erklärt, daß die Brahmanen im Altertum ein rein priesterlicher Stand gewesen seien, daß aber späterhin der Bedarf an Priestern so vollständig gedeckt gewesen sei, daß die überschüssigen Brahmanen sich anderen Berufen hätten zuwenden müssen. Durch die Ausübung einer weltlichen Beschäftigung verlieren die Brahmanen jedoch keineswegs

den Charakter indelebilis der Zugehörigkeit zum ersten Stande Indiens und die dadurch bedingte soziale Hochschätzung. Wenn die Brahmanen somit der übrigen Bevölkerung gegenüber insgesamt eine bevorzugte Stellung einnehmen, so bestehen doch unter ihnen wiederum eine große Anzahl von Rangstufen und die eine Klasse blickt stolz auf die andere herab, die sie als tief unter sich stehend ansieht. Von den Brahmanen, welche religiöse Funktionen ausüben, gelten als am niedrigsten stehend die Priester, welche bei Hochzeiten, Leichenbegängnissen usw. die notwendigen Zeremonien verrichten, die, welche die Seelsorge bei der wenig kultivierten Landbevölkerung versehen, und diejenigen, die sich als Astrologen, Geisterbanner und dergleichen betätigen. Auch die Priester, die in den Tempeln die heiligen Handlungen vornehmen und dafür von den Gaben leben, welche die Besucher der heiligen Stätten darbringen, gelten als nicht sehr hochstehend, obwohl ihr Amt vielfach sehr einträglich ist. Die höchste Stellung nehmen vielmehr diejenigen Brahmanen ein, die als Pandits (Gelehrte), Âcâryas (Lehrer) und Gurus (Seelsorger) der drei oberen Kasten, vornehmlich aber der Brahmanen, leben.

Eine besondere Priesterkaste hat es in Indien schon früh gegeben, denn bereits im Rig-Veda wird dieser Stand deutlich von anderen unterschieden. In der Folgezeit ist die Macht der Brahmanen beständig gewachsen, in derselben Progression wie das immer komplizierter werdende Ritual, welches zur richtigen Ausführung von Opfern das Vorhandensein einer großen Anzahl von Priestern voraussetzte. Die Brahmanen waren im alten Indien die berufenen Hüter der Literatur. Die meisten Wissenschaften wurden fast ausschließlich von ihnen betrieben. Kein Wunder, daß sie die Superiorität, die sie für sich in Anspruch nahmen, auch in allen Erzeugnissen ihres Geistes zum Ausdruck brachten, um so in allen religiösen sowohl wie weltlichen Werken dem Leser immer wieder Ehrfurcht vor sich einzuflößen. Ihrer Theorie nach stehen die Brahmanen hoch über allen andern Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft; sie zu töten oder zu schädigen ist eine Sünde, die unverhältnismäßig schwerer geahndet werden muß als jedes Verbrechen, das an anderen Sterblichen verübt wurde. Andererseits werden Verfehlungen der Brahmanen, den Gesetzbüchern zufolge, nicht

so hart bestraft als solche der Angehörigen anderer Kasten (vgl. oben S. 259).

Wenn auch viele der Ambitionen, welche in den von Brahmanen verfaßten juristischen und theologischen Büchern zum Ausdruck kommen, heutzutage kaum noch in die Praxis umgesetzt werden, so ist doch die soziale Position der Brahmanen auch jetzt noch eine glänzende. Das tritt schon rein äußerlich in den Gebräuchen des täglichen Lebens hervor. Fürsten und reiche Kaufleute erweisen den Brahmanen durch eine tiefe Verbeugung ihren „Pranâm" (Verehrung), während der Brahmane nur die Fläche der rechten Hand ausstreckt und ein Segenswort spricht. Der orthodoxe Shûdra wagt es nicht, sogar den Schatten eines Brahmanen zu berühren. Er schätzt sich glücklich, seine Speiseüberreste verzehren zu dürfen, und redet ihn mit „Thâkurjî" (erhabener Gott), seine Gattin als „Devî" (Göttin) an, während er sich selbst als Dâsa („Sklave") bezeichnet. Auch in finanzieller Hinsicht ist die Zugehörigkeit zur Brahmanenkaste sehr lukrativ, denn die gastfreie Bewirtung und das Beschenken von Brahmanen gilt als eine fromme Handlung, die notwendig mit jedem Fest religiösen Charakters verknüpft ist. Es steht außer Frage, daß die Brahmanen in der Vergangenheit auf das geistige, soziale und politische Leben Indiens den denkbar größten Einfluß ausgeübt haben. Wenn sie auch selten selber Könige waren, so waren sie doch als die Hauspriester (Purohita) der Herrscher deren vornehmste Ratgeber, waren ihre Minister, Rechtsgelehrten und Beamten. Besonders deutlich trat die brahmanische Herrschaft im Marâthenlande zutage, wo König Shâhu (1707 bis 1748) und seine Nachfolger ganz und gar von ihren Ministern, den sogenannten Peshvâs, gelenkt wurden.

Ebensowenig wie alle Brahmanen Priester sind, sind alle Priester Brahmanen. Nicht nur gehören die Tempeldiener (Pûjârî), welche die Götterbilder waschen und Blumengirlanden herstellen, die Sänger, Tänzer, Bayaderen usw. niedrigeren Kasten an, sondern auch der Kult in manchen Heiligtümern wird von Leuten aus anderen Kasten verrichtet. Priester des Bhairon im Panjâb sind zum Beispiel vielfach Kumhârs.[1] Im Tempel des Râjîvalocana (Vishnu)

---

[1]) Census 1911, XIV. Panjâb, S. 114.

in Rajjim ministrieren Râjputs, im Marâthenlande findet man Mâlîs bei den Altären des Mahâdeo und der Devî [1]), in Cochin Shûdras (sog. Velicapads) bei den außerhalb des Allerheiligsten stehenden Idolen der Bhadrakâlî.[2]) An den Stätten, die verstorbenen Heiligen geweiht sind, wirken meistens Personen aus der Kaste, welcher der Heilige selbst angehörte: am Altar des Singhajî in Nimar z. B. ist ein Ahîr Priester.

Manchmal kommt es vor, daß die Tempel von Gottheiten, die bisher nur von nichtbrahmanischen Priestern bedient worden waren, nachher doch in die Hand von Brahmanen kommen, dann nämlich, wenn diese merken, daß der Dienst gewinnbringend ist und es ihnen gelingt, sich dort einzudrängen. Im Tempel des Bâlajî in Chimur z. B. übte ursprünglich ein Kunbi die sakralen Funktionen aus; die Brahmanen aber vertrieben ihn und erlaubten auch seinen Nachkommen nicht mehr, das Allerheiligste zu betreten, außer an einem bestimmten Tage des Jahres, an welchem sie wie die Priester hineingehen und das Idol berühren und verehren dürfen.

Über den allmählichen Übergang eines Tempels an die Brahmanen sagt L. S. S. O'Malley [3]): „Bei Nabadvîpa ist ein Tempel des Gottes Dharma, in welchem vor zwei bis drei Generationen ein Mann aus der verachteten Kaste der Haris (Kehrer) fungierte, indem er Schweine und Hühner opferte und Votivgaben entgegennahm. Brahmanen besuchten dieses Heiligtum nicht. Als aber schließlich einige kranke Brahmanen, die nirgends anders eine Heilung ihrer Leiden erlangen konnten, dort Genesung gesucht und gefunden hatten, entstand die schwierige Frage, wie sie dem Gott die versprochene Spende zuteil werden lassen könnten, da es natürlich für sie unmöglich war, durch Vermittlung des Hari dem Gotte etwas darzubringen. Endlich erbot sich ein niederer Brahmane, die Mittlerschaft für sie zu übernehmen. Mit der Zeit machten immer mehr Brahmanen Spenden durch ihn. Dadurch wurde er nach und nach in praxi Mitbesitzer des Tempels. Der Hari ließ ihn gewähren, weil dadurch die Spenden immer größer wurden. Der Brahmane wiederum duldete den Hari, weil er mit dessen Hilfe vom Tempel seinen

[1]) Census 1911, X. Central Provinces S. 82.
[2]) Census 1901, XX. Cochin, S. 27.
[3]) Census 1911, V. Bengal, S. 235.

Lebensunterhalt bezog, ließ ihn aber die Schweine- und Hahnopfer nicht mehr öffentlich vor dem Tempel, sondern im Walde hinter demselben darbringen. Da die Hari-Priesterfamilie inzwischen ausgestorben ist, ist der Brahmane Alleinbesitzer des Tempels. Dharma wird dort gegenwärtig als eine Erscheinungsform Shivas verehrt. Doch wird noch heutzutage das Naivedya (die dem Idol dargebrachte Speise) in zwei Teile geteilt, von denen der eine für Dharma, der andere für Shiva bestimmt ist."

Schon in alter Zeit sind in Indien Reformatoren aufgetreten, welche es unternahmen, die Religion von der Herrschaft der Brahmanen zu befreien, was ihnen freilich nicht immer gelang, da die Brahmanen es in späterer Zeit manchmal doch wieder zuwege brachten, den neuen Strom wieder in das alte Bett zurückzuleiten. Die ersten Verkünder der Geheimlehre der Upanishaden sowohl wie der vishnuitischen Bhakti-Religion scheinen Krieger gewesen und diese Lehren erst später brahmanisiert worden zu sein.[1]) Mahâvîra, der Prophet der Jainas, und Gautama Buddha waren Kshatriyas und bekämpften die Ansprüche der Brahmanen, und spätere hinduistische Sektenstifter, wie Basava, Râmânand, Caitanya, Râmmohan Rai (die selbst Brahmanen waren), der Weber Kabîr, der Barbier Senâ, der Khatri Nânak u. a. bestritten ihre Vorrechte. In neuester Zeit kam es im Marâthenlande zur Gründung der Sekte des Satyashodhak-panth dadurch, daß die Brahmanenpriester die Zugehörigkeit gewisser Marâthas zur Kriegskaste bestritten und sich deshalb weigerten, bei den häuslichen Zeremonien derselben vedische Mantras zu gebrauchen. Darauf verzichteten die führenden Familien des Staates Kolhapur fortan auf ihre Dienste und betrauten geeignete Leute aus ihrer eignen Kaste mit der Wahrnehmung der priesterlichen Funktionen. Dieses Vorgehen fand auch bei zahlreichen marathischen Kunbis, Telîs und Mâlîs großen Anklang, so daß diese sich in Scharen der neuen Bewegung anschlossen und so eine brahmanenfreie Religionsgemeinde ins Leben riefen.[2])

Neben diesen Priestern, die erblich oder durch inneren Beruf

---

[1]) Vgl. darüber R. Garbes Aufsatz „Die Weisheit der Brahmanen oder des Kriegers?" in seinen „Beiträgen zur indischen Kulturgeschichte", S. 1 ff.

[2]) Census 1911, I, 1, S. 122.

ihr heiliges Amt ausüben, gibt es in Indien noch einen anderen Stand von heiligen Männern, die sogenannten „Fakîre“. Das Wort Fakîr ist arabischen Ursprungs. Es bezeichnet einen Armen, einen Mann, der sich von der Welt und ihren Genüssen abwandte, um ein Gott geweihtes Leben zu führen. Die Bezeichnung Fakîr für die indischen Asketen müßte sich von Rechts wegen auf diejenigen unter ihnen beschränken, welche Mohammedaner sind. Der allgemeine Sprachgebrauch wendet diesen Ausdruck aber auch auf alle hinduistischen Einsiedler, Bettelmönche oder Mitglieder religiöser Orden an, welche die Inder gewöhnlich mit dem Worte „Sâdhus“ d. h. fromme Leute bezeichnen.

Derartige Sâdhus gibt es in Indien in außerordentlich großer Anzahl. Der Census des Jahres 1901 zählt deren 2 755 900. Der Gebrauch, sich aus dem Weltleben zurückzuziehen, um sich ganz frommen Übungen zu widmen, findet sich bei den verschiedensten Völkern schon in sehr früher Zeit. In Indien ist die Bedeutung der Askese bereits im Veda sehr hoch eingeschätzt worden. Schon der Rig-Veda (10, 154, 2) spricht von denen, „die durch Kasteiung (Tapas) in den Himmel gegangen sind, durch Kasteiung sich Ruhm erwarben“. In den Upanishads bildet die Askese ein wesentliches Charakteristikum derer, welche die wahre Erkenntnis erlangten. „Wahrlich, wenn die Brahmanen die Weltseele erkannt haben, dann stehen sie ab von dem Verlangen nach Söhnen, von dem Verlangen nach Besitz, von dem Verlangen nach der Welt und pilgern umher als Bettler“, heißt es in der Brihadâranyaka-Upanishad 3, 5, 1. Nach der später in den Gesetzbüchern genauer entwickelten Theorie von den vier Lebensstadien (Âshrama) sollte jeder Angehörige der drei obersten Kasten, wenn er als Brahmanenschüler (Brahmacârî) die heiligen Schriften studiert, und dann als Hausvater (Grihastha) eine Familie begründet hatte, bei eingetretenem Alter allen Genüssen entsagen und, in der Zurückgezogenheit des Waldes als „Vânaprastha“ meditierend, von Wurzeln und Früchten leben, um, wenn er die Weisheit gefunden, als heimatloser Bettler (Sannyâsî) umherzuziehen. Während so die ältere Literatur wenigstens in der Theorie das Asketentum den Angehörigen der drei oberen Kasten am Ende ihres Lebens vorbehielt, gab die spätere Zeit Personen jeden Standes und Alters die Möglichkeit, sich dem mönchischen

Leben zu weihen und in religiösen Orden sich mit Gleichgesinnten zu vereinigen.

Die Sâdhus tragen gewöhnlich lachsfarbene, gelbe, rote oder weiße Gewänder; manche gehen ganz nackt oder begnügen sich mit Lumpen oder einem Lendenschurz. Vielfach bestreichen sie ihren Leib mit Erde oder Asche zum Schutz gegen die Einwirkungen der Sonne, der Insekten und bösen Geister. Auf der Stirn wird mit Asche, Zinnober, Lehm oder Kohle das besondere Kennzeichen der Sekte aufgetragen, welcher der Sâdhu angehört. Das Haar ist entweder sorgsam geflochten, oder es fällt in wirren Strähnen herab, oder es ist vollständig abrasiert. Um den Hals hängen die Asketen sich Schnüre mit Emblemen und Amuletten, in die Ohren große Holz- oder Metallringe, an den Armen tragen sie Armbänder aus Eisen, Kupfer oder Muscheln, die von ihren Besuchen in den heiligen Wallfahrtsstätten erzählen. Ihre Ausrüstung besteht gewöhnlich aus einer Almosenschale, aus einem Wassertopf, einem Tuch zum Durchseihen des Wassers, das verhindern soll, daß sie lebende Wesen verschlucken, einem Rosenkranz, einer Feuerzange, einer Kinn- bzw. Armstütze zur Erleichterung der Ausführung der Posituren bei der Meditation, einem Antilopenfell als Teppich, einem Pilgerstabe und einer Pfeife, aus der Hanf geraucht wird.

Die heiligen Männer wandeln gewöhnlich zwischen den verschiedenen Wallfahrtsorten umher, sie übernachten im Freien unter Bäumen, in Tempeln, in Hütten oder in für sie besonders eingerichteten Klöstern oder Einsiedeleien. Speise und Trank erhalten sie von mildtätigen Gläubigen, welche diese frommen Bettler meist nicht als Belästigung empfinden, sondern die im Gegenteil glücklich sind, wenn sie ihnen etwas schenken und dadurch den Schatz ihrer guten Werke vermehren können. Ihr Tag vergeht hauptsächlich — soweit sie sich nicht als Gaukler, Wahrsager oder Geisterbanner produzieren — mit Meditieren und dem Erfüllen bestimmter ritueller Verrichtungen, die sie sich selbst oder ihre Lehrer ihnen auferlegt haben.

Die Art und Weise, in welcher die Sâdhus ihre Abwendung von den Dingen der Welt herbeizuführen suchen, ist sehr verschieden. Manche geben sich den furchtbarsten Selbstpeinigungen hin: sie sitzen inmitten von vier Feuern und lassen sich von der glühenden Sonne als fünftem über sich verbrennen. Sie halten so lange einen

Arm hoch, bis er steif und atrophisch geworden ist, sie blicken in die Sonne, bis ihr Auge die Sehkraft verloren hat, sie hängen sich mit den Beinen an einem Baume auf und verharren so lange Zeit hindurch mit dem Kopf nach unten. Sie stehen lange Zeit hindurch auf einem Bein oder ruhen auf einem Bett mit spitzen Stacheln, oder sie legen ganze Wallfahrten in der Weise zurück, daß sie sich in einem fort zu Boden werfen und wieder aufstehen. Andere wieder behaupten, es in ihrer geistigen Entwicklung so weit gebracht zu haben, daß sie alle Bande von Recht und Sitte durchbrechen und deshalb die größten Schamlosigkeiten coram publico begehen könnten. So trinken die Aghorîs aus Menschenschädeln Blut und essen Leichenfleisch, und bei manchen vishnuitischen Sekten treiben die Mönche die praktische Anwendung des Spruches „Omnia sancta sanctis" so weit, daß sie mit ihrem weiblichen Anhang Orgien feiern.

Von derartigen extremen Veräußerlichungen der Lehre von der Gleichgültigkeit gegen alles Irdische halten sich die besseren Asketen fern, die zwar auch den Verzicht auf den Komfort des Lebens und die Nichtachtung vieler ritueller Gebote für ihre Lebensweise angemessen halten, sich jedoch nicht in Äußerlichkeiten verlieren, sondern ihre geistige Einstellung den Dingen gegenüber ändern wollen. Zu ihnen gehören namentlich die Mitglieder der großen shivaitischen und vishnuitischen Mönchsorden. Das Bedürfnis gleichgesinnter Männer, sich zu einer religiösen Gemeinschaft zusammenzuschließen, ist in Indien sehr alt. Einen großen Aufschwung nahm es, als der Buddha und sein älterer Zeitgenosse Mahâvîra ihre Orden organisierten, und späterhin, als die großen brahmanischen Gegenreformatoren ähnliche Einrichtungen auch für die Hindus trafen.

Die ältesten und vornehmsten der heute bestehenden hinduistischen Mönchsorden sind die von dem Philosophen Shankara (8. Jahrh. n. Chr.) gegründeten, welche hauptsächlich dem Shiva ihre Verehrung weihen.[1] Während manche dieser Gemeinschaften

---

[1]) Im ganzen werden 10 Gruppen unterschieden, deren Mitglieder die folgenden Worte ihren Namen anhängen. 1. Tîrtha, 2. Âshrama, 3. Sarasvatî, 4. Bhâratî, 5. Vana, 6. Aranya, 7. Pârvata, 8. Sâgara, 9. Giri, 10. Purî. Die Anhänger Shankara's heißen deshalb „Dashnâmîs", d. h. die Asketen, die zehn Namen tragen.

Personen aller vier Kasten aufnehmen, haben bei anderen nur Brahmanen Zutritt. Die Sannyâsîs dieser Orden zerfallen in verschiedene Klassen, entsprechend der Größe der von ihnen geübten Weltentsagung. Die Aufnahme in die höheren Grade geschieht durch eine Reihe von Zeremonien. Nach dreitägigem Fasten erklärt der Kandidat feierlich, daß er allen Besitz aufgibt, dann wird für ihn eine Totenfeier (Shrâddha) veranstaltet, um zu zeigen, daß er für die Welt gestorben ist, alle Haare werden ihm abrasiert, seine heilige Opferschnur wird verbrannt (weil für ihn ja jetzt alle Kastenunterschiede fortfallen), sein Guru übergibt ihm die mönchische Ausrüstung, erteilt ihm die notwendige Belehrung und verleiht ihm einen neuen geistlichen Namen. Die Sannyâsîs dürfen Feuer und Metall nicht berühren und mit Frauen nicht reden. Sie müssen auf dem Erdboden schlafen und alle Wege zu Fuß zurücklegen. Die echten Sannyâsîs der Schule Shankaras erfreuen sich in ganz Indien wegen ihrer Sittenstrenge und der Tiefe ihrer philosophischen Lehren des größten Ansehens; die Vorsteher ihrer Klöster, die sog. Shankarâcâryas, vor allem der in Shringeri, werden als höchste Autoritäten in allen religiösen Angelegenheiten vielfach um Rat gefragt.

Eine andere Klasse shivaitischer Mönche sind die Yogîs, welche die Meditationspraktiken des Patanjali und Gorakshanâtha üben. Ihnen wird der Besitz der merkwürdigen Kräfte zugeschrieben, welche die Fakîre in Europa so bekannt gemacht haben.

Die vishnuitischen „Bairâgîs“ (Leidenschaftslosen) der Orden des Râmânuja, Madhva usw. ähneln in ihrem asketischen Lebenswandel den Sannyâsîs von Shankaras Schule, wenn sie auch in ihren Lehren und in vielen rituellen Einzelheiten sich von diesen unterscheiden. Das gleiche gilt in gewissem Umfange von den Asketen der religiösen Reformgesellschaften der Lingâyats, der Kabîrpanthis, der Sikhs usw.

Nonnen hat es seit alter Zeit in Indien gegeben. Berichtet doch schon das Mahâbhârata von der Buhlerin Pingalâ, die von ihrem Geliebten beim Stelldichein im Stich gelassen worden war und deshalb der Welt entsagte (vgl. oben S. 266). Der Jainismus und Buddhismus errichteten Nonnenorden. Der Buddha freilich hatte sich hierzu nur schwer entschließen können, denn er sagte zu seinem

Jünger Ânanda: „Wenn, Ânanda, in der Lehre und dem Orden, den der Vollendete gegründet hat, es Weibern nicht gewährt worden wäre, aus der Heimat in die Heimatlosigkeit zu gehen, so würde heiliges Leben, Ânanda, lange Zeit bewahrt bleiben; tausend Jahre würde die reine Lehre bestehen. Dieweil aber, Ânanda, in der Lehre und dem Orden, den der Vollendete gegründet hat, Weiber der Welt entsagen und in die Heimatlosigkeit gehen, so wird jetzund, Ânanda, heiliges Leben nicht lange Zeit bewahrt bleiben; nur fünf Jahrhunderte, Ânanda, wird jetzt die Lehre der Wahrheit bestehen".[1]) Wenn diese Prophezeiung auch nicht in vollem Umfang in Erfüllung gegangen ist, so hat der Buddha doch zum Teil Recht behalten, insofern, als in späterer Zeit in den buddhistischen Nonnenklöstern große Sittenverderbnis herrschte und deshalb das Sanskritwort für Bettelnonne geradezu im Sinne von Kupplerin gebraucht wurde. Auch heutzutage erfreuen sich die Nonnen mancher Sekten, wie z. B. der von Caitanya gegründeten, nicht des besten Rufes. Im Gegensatz zu diesem stehen die ehrwürdigen Matronen, wie die Brahmanin Kâmâkshî Amman in Mayavaram, die, früh verwitwet, eine kurze Darstellung der Vedantalehre in Sanskrit verfaßt hat, und die Büßerin, von welcher Paul Deussen in seinen „Erinnerungen an Indien" berichtet, in höchstem Ansehen.

Unter den vielen indischen Sâdhus gibt es natürlich sehr viele, die den hohen Anforderungen, die ihr Stand an sie stellt, nicht genügen. Viele haben das Mönchsgewand nur angezogen, um unter seinem Schutz ein arbeitscheues Leben zu führen, das ihnen einen mühelosen Erwerb gibt. Vielfach bedeuten auch die Klöster für Indien dasselbe wie die Altenheime und anderen Versorgungsanstalten bei uns. Mitunter verbergen sich auch Schwindler unter der Kutte, die darauf ausgehen, die Leichtgläubigen gehörig zu rupfen. Die großen Einnahmen mancher Klöster verführen viele zu einem üppigen Leben. Daß viele Asketen es schon in alter Zeit mit dem Gebot der Keuschheit nicht streng nahmen, erfahren wir aus dem Kâmasûtra, das die Bettelmönche als freigebige Besucher von Hetären nennt. Die Mitglieder mancher Orden haben in praxi, zum Teil sogar auch theoretisch, das Zölibat überhaupt aufgegeben. Die

---

[1]) Oldenberg, „Buddha", 5. Aufl., Berlin 1906, S. 190.

Mönche leben mit Nonnen zusammen, und die Kinder, die diesen Verbindungen entspringen, bilden eine regelrechte Kaste gewerbsmäßiger Sâdhus. Aber auch bei den Orden, welche sonst die alten Prinzipien bewahrt haben, werden manche Grundsätze nicht streng durchgeführt, so herrscht vielfach noch exklusiver Kastengeist, obwohl doch durch die Weltentsagung alle Kastenunterschiede hätten verschwinden müssen. Auch in intellektueller Hinsicht entsprechen viele Asketen nicht dem Vorbild ihrer Meister. Unwissenheit und Aberglauben sind oft an die Stelle der hohen philosophischen Ideen getreten, welche die großen Sektenstifter beseelten.

Wenn so das indische Asketentum, wie alles Große in der Welt, infolge der menschlichen Schwäche und Unvollkommenheit auch bei vielen seiner Vertreter zur Farce herabgesunken ist, so weist es doch bis auf den heutigen Tag eine große Zahl hervorragender Persönlichkeiten auf, die an Selbstüberwindung, Sittenstrenge und Hoheit der Gesinnung das Größte erreicht haben, dessen ein Mensch fähig ist.

Noch immer geben vornehme, reiche und mächtige Leute ein angenehmes und genußreiches Leben auf, um in Armut und Entsagung das Ewige zu suchen. Das Beispiel des früheren Premierministers von Bhavnâgar, der im vorigen Jahrhundert alle seine Ehrenstellungen niederlegte, um sich einem gottgeweihten Leben zu widmen, steht nicht vereinzelt da. Heute noch wie vor alters gibt es in Indien Heilige, die sich dem Idealbild nähern, das die Paramahansa-Upanishad von dem Weisen entwirft: „Im Schmerze unentwegt, in der Lust ohne Verlangen, in der Begierde entsagend, allerwärts weder am Schönen noch Unschönen hängend, ist er ohne Haß und ohne Freude. Aller Sinne Regung ist zur Ruhe gekommen, nur in der Erkenntnis verharrt er, festgegründet im Âtmâ. Das ist der wahre Yogî, ist der Wissende; sein Bewußtsein ist erfüllt mit dem, dessen einziger Geschmack vollkommene Wonne ist. Dieses Brahma bin ich, so weiß er und hat das Ziel erreicht — dieses Brahma bin ich, so weiß er und hat das Ziel erreicht".[1])

---

[1]) Deussen, Sechzig Upanishad des Veda, S. 705.

In seinem bekannten Werke „Aberglaube und Zauberei" schreibt Alfred Lehmann:

„Aberglaube ist jede Annahme, die entweder keine Berechtigung in einer bestimmten Religion hat oder im Widerstreit steht mit der wissenschaftlichen Auffassung der Natur einer bestimmten Zeit... Jede Handlung, die aus Aberglauben entspringt, ist Magie oder Zauberei. Und wir fügen hinzu: Jede Handlung, die von abergläubischen Vorstellungen aus erklärt wird, wird als magisch aufgefaßt."[1])

Versuchen wir, diese Begriffsbestimmung auf indische Verhältnisse in Anwendung zu bringen, so befinden wir uns in einer großen Verlegenheit, denn eine Scheidung von Glaube und Aberglaube, von Kultus und Magie ist in Indien nicht möglich, weil das eine in das andere übergeht und jede Zauberhandlung für den Hindu mit seiner religiösen und naturwissenschaftlichen Vorstellungswelt aufs engste verknüpft ist. Die Tatsache, daß der Hinduismus die verschiedensten Religionsformen, von den niedrigsten bis zu den höchsten, in sich birgt, daß er beständig neue Völkerschaften, neue Göttergestalten und neue Kulte in sich aufnimmt, ohne sie zu reformieren, daß die höchsten Stufen, welche die religiöse Entwicklung in ihm erreichte, darum doch alles Vorhergehende nicht ungültig machen, sondern ruhig bestehen lassen, schließt es aus, im Hinduismus selbst einen Standpunkt zu finden, von dem aus eine deutliche Scheidung von Glaube und Aberglaube möglich ist. Wenn wir daher im folgenden von Aberglaube und Zauberei sprechen, so ziehen wir hier auf Grund der heute im modernen Abendlande verbreiteten Vorstellungen eine Grenze, die nur subjektive Geltung haben kann, in der Anschauung der Hindus selbst aber keine Begründung hat.

Die Vollziehung magischer Handlungen setzt die Annahme des Vorhandenseins geheimnisvoller Kräfte voraus, die den verschiedensten Wesen und Dingen eigen sind. Der Mensch wird durch sie in seinen Unternehmungen gestört oder gefördert und ist daher be-

---

[1]) Alfred Lehmann „Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart", deutsche autorisierte Ausgabe von Dr. Petersen, Stuttgart 1898, S. 6/7.

strebt, sie unschädlich oder seinen Zwecken dienstbar zu machen. Das Ziel aller Zauberriten ist es, die Herrschaft über wunderbare Kräfte zu vermitteln, um dadurch Übernatürliches wirken zu können.

In Indien ist der Glaube an das Vorhandensein derartiger Kräfte besonders stark verbreitet; nach dem Census von 1901 leben nicht weniger als 205 000 Personen von Sterndeutung, Wahrsagerei, Geisterbeschwörung und ähnlichen Künsten, und die Zahl derjenigen, die in derartigen Wissenschaften erfahren sind und sie nur gelegentlich und für ihre eigenen Zwecke ausüben, ist Legion.

Seit der ältesten Zeit ist der Magie eine große Literatur gewidmet. Von den religiösen Werken sind es vor allem die Tantras, in denen Zaubersprüche und Zauberhandlungen gelehrt werden. In einer Definition der Tantras wird die Lehre von Erreichung magischer Kräfte geradezu als Hauptinhalt dieser Literaturgruppe angegeben. Die magischen Kräfte, die dort aufgezählt werden, dienen folgenden Zwecken:

1. der Zerstörung,
2. der Vertreibung,
3. der Gefügigmachung (hierzu gehört z. B. die Hypnotisierung einer Person),
4. dem Aufhalten (eines Sturmes, der Rede eines Menschen),
5. dem Hervorrufen von Feindschaft zwischen verschiedenen Wesen,
6. dem Hilfebringen in Krankheit, Unglück und Gefahr.[1])

Die verhältnismäßig einfachste Methode zur Ausübung übernatürlicher Kräfte besteht in der Anwendung besonderer Worte oder Sprüche, welche überweltliche Intelligenzen herbeirufen oder bannen, Krankheiten beschwichtigen, Schaden abwehren oder andere Personen verhexen sollen. Die Zauberformeln, welche diesen Zwecken dienen, die sogenannten Mantras, über welche oben S. 54 gehandelt worden ist, werden vielfach in der Form kunstvoller Diagramme in Metall eingegraben und dann als Amulette benutzt.

In vielen Fällen wird das Hersagen von Mantras von bestimmten Handlungen und Begehungen begleitet, denen man eine zauberkräftige Wirkung beimißt. Eine große Rolle spielen z. B. rituelle

[1]) Vârâhî-Tantra (nach Avalon „Principles of Tantra“ I, Introduction S. LXII).

Gesten, die zumeist in bestimmten Fingerverschlingungen bestehen. Magisch bedeutungsvoll sind ferner gewisse Verrichtungen, die symbolischen Wert haben sollen. Fieber heilt man in Nordindien, indem man gedörrtes Korn in einen Markknochen tut und diesen an einer Stelle vergräbt, auf welche der Schatten des Patienten gefallen war. Dabei wird gesprochen: „O Fieber, komme, wenn diese Körner wieder sprossen!". Bei allen derartigen sympathetischen Kuren kommt die Anschauung zur Geltung, daß man gute wie böse Kräfte von einer Person oder Sache auf andere übertragen kann. Auf derselben Grundlage beruhen andere Riten ähnlichen Charakters. Bei Hochzeiten knacken zum Beispiel alte Frauen mit den Fingern und berühren dann ihre Stirn, in der Annahme, so die Gefahren, welche das Liebesglück des jungen Paares bedrohen, auf sich zu ziehen. Das Beisichführen gewisser pflanzlicher oder tierischer Bestandteile wie der Knochen, Zähne, Federn bestimmter Tiere bewirkt, daß der Mut, die Stärke und andere Eigenschaften derselben auf den Träger übergehen. In Nordindien läßt man Kinder gern Knöchelchen von einem Wolf bei sich tragen, da man glaubt, daß sie dadurch kräftig werden. Auch dem Tragen von Edelsteinen wird eine bestimmte Wirkung beigemessen (s. S. 43). Soll jemand zur Erfüllung gewisser Forderungen gezwungen werden, so geschieht dies durch besondere Beschwörungsformeln unter Anwendung eines bestimmten Zeremoniells. Wenn z. B. eine Frau die Liebe eines Mannes erringen will, so macht sie sich ein Bild von demselben, stellt es vor sich auf, und schleudert heißgemachte Pfeilspitzen gegen dieses. Sie singt dabei Lieder, in denen es (wie im Atharva-Veda 6, 130) heißt:

„Macht ihn liebestrunken, Stürme!
Macht ihn liebestrunken, Lüfte!
Feuer, mach' ihn liebestrunken!
Jener soll nach mir entbrennen!"[1])

Will man einen Feind oder Nebenbuhler vernichten, so fertigt man ein Wachsbild desselben und schmilzt es über einem Feuer unter Hersagen von Sprüchen.

Da zur Verhexung eines Menschen vor allem die genaue Kenntnis

---

[1]) M. Winternitz: Geschichte der indischen Literatur, Bd. I, S. 123.

seines Namens notwendig ist, sucht sich der Hindu in der Weise dagegen zu schützen, daß er seinen wirklichen Namen geheim hält und in der Öffentlichkeit einen anderen führt. Aber auch mit diesem pflegt er vorsichtig umzugehen. Ehegatten rufen sich oder ihre Kinder nie beim Namen, Untergebene sprechen den Namen ihres Vorgesetzten nicht aus. Haben sie Schriftstücke zu verlesen, in denen dieser genannt wird, so ersetzen sie ihn durch eine andere Bezeichnung.

Feindlicher Zauber läßt sich durch geeignete Gegenmaßnahmen abwehren, durch passende Gegenbeschwörungen, durch das Tragen von Amuletten u. a. Eine besonders gefürchtete Art der Verzauberung ist die durch den bösen Blick eines Menschen. Man schützt sich gegen ihn durch mancherlei Arten von Talismanen, die entweder (wie Tigerklauen) durch die ihnen innewohnenden Kräfte seinem Einfluß Widerstand leisten, oder (wie Kaurimuscheln) an sich wertlos sind, aber den Blick auf sich ziehen und dadurch für den Träger unschädlich machen. Namentlich Eisen wirkt dem bösen Blick entgegen, sowie alles Schwarze. D. C. J. Ibbetson berichtet, er habe einmal einen Panjâbî gefragt, warum er das Gesicht seines hübschen Kindes nicht wasche, worauf dieser antwortete, ein bißchen Schwarz sei gut, um den bösen Blick abzuhalten. Nach Channing wird das Entstehen des bösen Blickes in folgender Weise erklärt: „Manchmal wird zugleich mit einem Kinde ein unsichtbarer Geist geboren; wenn die Mutter nicht 14 Tage lang ihre eine Brust hochbindet und ihr Kind nur mit der andern stillt, in welchem Falle der Geist Hungers stirbt, so wird das Kind des bösen Blickes teilhaftig, und hat die schädliche Eigenschaft, allem, was es anblickt, Unglück zu bringen“.[1])

Von jeher hat der Mensch das Bedürfnis gefühlt, einen Blick in die Zukunft zu werfen. Mannigfach sind die Methoden, mit deren Hilfe der Inder sie zu erforschen sucht. Allgemein verbreitet ist der Glaube an Omina, die ein bevorstehendes Glück oder Unglück verkünden und die deshalb sorgsam beachtet werden. Alles, was eine schwarze Farbe hat, gilt als unglücklich. Baut jemand ein Haus und stößt beim ersten Spatenstich auf etwas Schwarzes, so hält er

---

[1]) D. C. J. Ibbetson: Census 1881, Panjâb, p. 117.

ein und fängt an einer anderen Stelle aufs neue an. Begegnet man unterwegs einer Eule oder einem Ölmüller, so gilt dies als ein schlechtes Vorzeichen, als gute Omina hingegen werden angesehen eine Krähe oder ein Bock zur Rechten oder eine Schlange zur Linken. Ungerade Zahlen verheißen im allgemeinen Glück, denn „numero deus impari gaudet". Unheilverkündend sind hingegen alle Zahlen, die auf eine Null endigen, deshalb weisen Perlenschnüre meistens eine ungerade Zahl von Perlen auf (z. B. 101) und werden Geldgeschenke immer in ungeraden Summen gegeben. Auch beim Bauen von Häusern oder Brunnen wird sorgsam darauf geachtet, daß die Längenmaße ungerade sind. Die Dreizahl gilt hingegen als wenig segensreich. Wenn jemand zum dritten Male heiraten will, so verheiratet er sich pro forma zunächst mit einem Baum, damit seine neue Frau nicht die dritte, sondern die vierte sei. Auch die einzelnen Himmelsrichtungen haben ihre besondere Bedeutung. Der Süden gilt als der Wohnsitz der Geister der Verstorbenen, deswegen darf, zur Vermeidung von Unheil, der Kochherd nicht nach Süden liegen, deshalb darf man im Schlafe die Füße nicht nach Süden ausstrecken, es sei denn auf dem Totenbett.

Die Lehre von den Vorzeichen ist von ihren Adepten vielfach systematisch ausgearbeitet worden. So haben sich besondere Wahrsagekünste herausgebildet, die aus den verschiedensten Dingen die Zukunft methodisch voraussehen zu können vorgeben. Aus der Beschaffenheit der Glieder, namentlich der Hände eines Menschen, schließt man auf dessen Charakter und Schicksal. Eine Jungfrau oder einen Knaben läßt man in einen Spiegel oder in eine Schüssel Wasser blicken, um aus dem, was sie sehen, zukünftige Dinge prophezeien zu können. Von allen diesen Auguralwissenschaften stehen die Traumdeutekunst und Astrologie an erster Stelle.

Eine vollständige Darstellung der indischen Traumdeutekunst enthält Jagaddevas „Traumschlüssel" (Svapnacintâmani), ein in Strophen verfaßtes mittelalterliches Sanskritwerk, das von Julius von Negelein herausgegeben, übersetzt und mit wertvollen Erläuterungen versehen wurde.[1]) Dieses Buch unterscheidet zunächst Träume, welche etwas Zukünftiges verkünden und solche, welche

[1]) Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XI, 4, Gießen 1912.

für die Divination belanglos sind. Zu den letzteren gehören diejenigen, welche nur die Tageserlebnisse reproduzieren und durch die natürlichen Bedürfnisse des Träumenden (Hunger, Durst usw.), durch seinen Gemütszustand (Schmerz, Furcht, Zorn) oder sein Temperament hervorgerufen sind. Ein Choleriker sieht zum Beispiel zornige, rote, gelbe, blaue Wesen und begeht gewalttätige Handlungen im Traume, der Phlegmatiker sieht Perlen, Rasenplätze, Wasserwolken und Regen. Derartige Träume entstehen mit physiologischer Gesetzmäßigkeit und kommen daher für Prophezeiungen nicht in Frage.

Die Zahl der Traumbilder, denen eine Glück oder Unglück verheißende Vorbedeutung zugeschrieben wird, ist ungeheuer groß, ist doch jedes in den heiligen Schriften genannte Omen, das im täglichen Leben dem Wachenden Segen oder Unheil verkündet, auch im Traume von Belang, wenn freilich seine Bedeutung auch mitunter verschieden ist. Von den zahllosen Deutungen, welche Jagaddeva in seinem Traumbuch mit einigem Bienenfleiß zusammengetragen hat, seien hier nur einige als Beispiele herausgegriffen. Wer im Schlafe einen von Menschen, Löwen, Pferden, Elefanten, Büffeln oder Kühen gezogenen Wagen besteigt und in ihm fortfährt, wird König, ebenso, wer die volle Scheibe von Sonne und Mond verschlingt oder wessen Haupt im Traume gespalten wird. Wer von einer weißen Haubenschlange in seinen rechten Arm gebissen wird, erlangt 1000 Goldstücke. Wer im Traume badet, Reis oder Milch genießt, Blut trinkt oder Kot ißt, wird reich. Die monströse Vermehrung von Gliedmaßen oder das Sehen einer weißgekleideten Frau bringt Glück, die Fesselung im Traume deutet auf Nachkommenschaft, der Stich von Mücken oder Bremsen auf eine reiche Heirat. Wenn jemand im Traume wehklagt oder stirbt, so steht ihm etwas Erfreuliches bevor, desgleichen, wenn er einen Thron oder einen Juwelenhaufen sieht, eine Laute oder Trommel hört oder an einer Wallfahrt oder Prozession teilnimmt.

Wem im Traume das eigene Lager oder die eigenen Schuhe geraubt werden, dem stirbt seine Gattin und ihm selbst sind körperliche Qualen sicher. Wenn jemandem die Zähne ausfallen, wenn ihm Nase und Ohr abgeschnitten oder die Augen ausgerissen werden, so ist ihm ein Vermögensverlust gewiß. Das Herabfallen von

Sternen, Fackeln oder Blitzen deutet auf eine künftige Augenkrankheit. Sieht man Hasen, Widder, Affen, Ameisen, Mäuse oder dürres Gestrüpp, so verkündet dies Unheil, ebenso wenn man im Traume in eine Schlucht, eine Höhle oder etwas anderes Dunkles einzutreten glaubt. Unheilvoll ist auch die Umarmung von Frauen in schwarzen Gewändern oder die Erscheinung von Schneidern, Webern, Schmieden, Fischern, Schuhmachern und Jägern. Sieht man sich auf einem schwarzen Pferde nach Süden reiten oder pflückt man von einem Baume rote Blumen, so ist ein baldiger Tod zu prognostizieren. Die Teilnahme an Festen und Lustbarkeiten im Traume weissagt kommendes Unglück.

Die Zeit, zu der ein Traum geträumt wird, ist ominös für die Zeit des Eintreffens des Gedeuteten. Der Traum in der ersten Nachtwache geht nach einem Jahr in Erfüllung, der in der zweiten nach einem halben Jahr, der in der dritten nach drei Monaten, der in der vierten nach einem Monat, der Traum innerhalb der letzten anderthalb Stunden innerhalb von 10 Tagen, der bei Sonnenaufgang erblickte sofort. Hat man einen glückverheißenden Traum gehabt, so soll man nicht weiterschlafen, da dieser sonst eventuell nicht in Erfüllung gehen könnte, sondern man soll vielmehr die Nacht im Gebet verbringen und ihn am nächsten Morgen den Brahmanen und Lehrern erzählen. Hat man dagegen ein unglückliches Traumerlebnis gehabt, so muß man auf jeden Fall versuchen, weiter zu schlafen, zu niemanden darüber sprechen, Sühnezeremonien verrichten und sich geistlichen Übungen hingeben, auf daß der Traum unwirksam werde. Von mehreren Träumen einer Nacht gilt der letzte als der prophetische.

Die Krone aller okkulten Wissenschaften ist in Indien wie im mittelalterlichen Abendlande die Astrologie. Sie wird von einer besonderen Kaste nach altüberlieferten Regeln betrieben. Der Jesuit Severin Noti schreibt darüber: „Die Sterndeuter werden von hoch und niedrig für alle Ereignisse des Geschäfts- und Familienlebens befragt. Sie müssen Rede und Antwort stehen und sagen, ob der Ankauf einer Ware vorteilhaft sein wird oder nicht, ob das Kind, dessen Geburt bevorsteht, ein Knabe oder ein Mädchen sein wird, ob eine Braut ihren Bräutigam in guter Gesundheit erhalten wird. Ist die letztere Antwort verneinend, wird der abergläubische Mann

vorziehen, im Konkubinat zu leben. Bei der Geburt eines Kindes ist der Astrologe die wichtigste Persönlichkeit, weil er das Horoskop des Neugeborenen zu stellen hat. Dieses geheimnisvolle Dokument muß dann später für alle wichtigen Angelegenheiten im Leben des Eigentümers befragt werden. Kurz, der Inder wagt sich an kein wichtiges Geschäft, ohne vorher die Sterne befragt zu haben. In der Abwesenheit des Brahmanen, der noch immer als der „offizielle" Vertreter der okkulten Wissenschaft anerkannt ist, nimmt man seine Zuflucht entweder zu dem „Sivagyanmath Almanach" oder dem „Kahan-Kalender". Diese Almanache sind reich illustriert und in zahlreichen Exemplaren gedruckt."[1])

Die in Indien selbst autochthone Astrologie befaßt sich hauptsächlich mit der Stellung des Mondes innerhalb der 27 bzw. 28 „Mondhäuser" (Nakshatras), denen die verschiedenen Arten von Menschen, Tieren und Pflanzen untertan sein sollen. Hieraus, sowie aus bestimmten an den Mondlauf geknüpften kalendarischen Berechnungen werden bestimmte Zeitabschnitte als für manche Unternehmungen geeignet oder ungeeignet erklärt. Hand in Hand mit dieser lunaren Astrologie arbeitet eine andere Methode, welche wie die Sterndeutung der Babylonier und Griechen mit dem Tierkreis und den Planeten rechnet. Diese scheint in Indien erst in den letzten Jahrhunderten vor Beginn unserer Zeitrechnung in Aufnahme gekommen zu sein, als durch Alexander den Großen und seine Nachfolger die Verbindung Indiens mit dem Westen eine intensivere geworden war. Aus dem Vorkommen einer Anzahl von Fachausdrücken griechischen Ursprungs läßt sich mit Sicherheit darauf schließen, daß die planetare und zodiakale Astrologie der Inder auf griechische Vorbilder zurückging, von denen sie sich jedoch späterhin in mancher Hinsicht entfernt hat, indem sie ihre eigenen Wege wandelte.

Die indische Astrologie zerfällt in mehrere Zweige. Die natürliche Astrologie befaßt sich mit den mannigfachsten lunaren, siderischen und meteorologischen Vorzeichen, aus welchen Schlüsse auf die verschiedensten Dinge gezogen werden; die Horoskopie sucht

---

[1]) Severin Noti, S. J. „Land und Volk des königlichen Astronomen Dschaisingh II" (Berlin 1911) S. 59 f.

aus der Stellung der Gestirne in einem bestimmten Moment, z. B. bei der Geburt eines Menschen, die zukünftigen Ereignisse zu prognostizieren; die Muhûrta-Astrologie berechnet die günstigen Zeitpunkte für die Ausübung von religiösen Zeremonien, Hochzeiten, Reisen, Kriegszügen usw.

Das Stellen eines Horoskops geht in der Weise vor sich, daß der zu einer bestimmten Zeit aufgehende Punkt der Ekliptik berechnet, und dann, von diesem ausgehend, der ganze Tierkreis in 12 „Himmelshäuser" geteilt wird. Die in diesen Häusern befindlichen Sterne geben Antwort auf bestimmte Fragen: das erste Haus über den Verlauf des Lebens im allgemeinen, das zweite über Besitz und Reichtum, das dritte bis siebente der Reihe nach über Verwandte, Freunde, Kinder, Feinde und Ehegatten, das achte über den Tod, das neunte über die religiösen Verhältnisse, das zehnte über die im Leben zu verbringenden Taten, das elfte über Wohltaten, die man empfängt, und das zwölfte schließlich über Verluste und Unglücksfälle. Die Inder unterscheiden neun Planeten, die bei ihnen sämtlich an sich männlichen Geschlechts sind, wenn auch einige von ihnen für astrologische Zwecke als weiblich oder als Hermaphroditen gerechnet werden, nämlich außer den mit unbewaffnetem Auge sichtbaren Wandelsternen Saturn, Jupiter, Mars, Venus und Merkur, noch Sonne und Mond, sowie Râhu und Ketu (d. h. den aufsteigenden und den absteigenden Knoten). Jedem dieser Planeten werden verschiedene Eigenschaften zugeschrieben: im allgemeinen gelten Jupiter und Venus als gut, Saturn und Mars als schlecht, während die übrigen je nach den Umständen einen guten oder bösen Einfluß ausüben. Jeder Wandelstern herrscht über bestimmte Länder, Menschen, Berufsarten, Tiere, Pflanzen und Gegenstände. Die Stellung der Planeten innerhalb der zwölf Himmelshäuser sowie innerhalb der einzelnen Tierkreiszeichen, denen ebenfalls besondere Wirkungen beigelegt werden, endlich die Aspekte, in denen sie zueinander stehen, modifizieren und präzisieren ihre Wirksamkeit, so daß sich aus der Gesamtheit all dieser Einzelheiten Vorhersagen über die verschiedensten Dinge machen lassen. Die indische Astrologie begnügt sich jedoch nicht wie die europäische damit, das Lebensschicksal eines Menschen zu offenbaren, sie macht auch Aussagen über das Schicksal seiner Seele in den früheren Existenzen und über die Wieder-

verkörperung, die sie nach Beendigung ihres irdischen Daseins erfahren wird. Damit geht die Sterndeutung über die Sphäre der gewöhnlichen Wahrsagerei hinaus, sie wird in den großen metaphysischen Zusammenhang alles Werdens einbezogen, und erhebt den Anspruch, die geheimnisvolle Harmonie aufzuzeigen, die zwischen der Welt des natürlichen Geschehens und dem Gesetz der ewigen Vergeltung alles Tuns besteht.

VI

DAS SEKTENWESEN

1. DIE STELLUNG DER SEKTEN INNERHALB DES HINDUISMUS

Der Hinduismus ist überaus reich an Sekten; eine Reihe von religiösen Lehrern alter und neuer Zeit waren die Urheber von Sampradâyas (eigentlich: „mündliche Überlieferungen"), die bis zum heutigen Tage ihre Anhänger haben, von Mârgas (Wegen) und Panths (Pfaden), die ihre Bekenner zur Seligkeit zu führen suchen sowie von Matas (Lehrsystemen), welche den rechten Dharma (Religion) ins Licht stellen wollen. Der Hinduismus selbst ist, wie mehrfach gezeigt wurde, ein Sammelbegriff für die verschiedenartigsten Glaubensüberzeugungen, mythologischen und philosophischen Vorstellungen, Kulte und Riten, die zueinander vielfach nur in einer recht losen Beziehung stehen, wenn sie auch eine mehr oder weniger ausgeprägte Familienähnlichkeit besitzen. Vom Hinduismus gilt das Wort August Barths: „la diversité en est l'essence même"; er kann daher im europäischen Sinne nur mit Einschränkungen als eine „Religion" bezeichnet werden. Die hinduistischen Sekten hingegen entsprechen mehr den Vorstellungen, die man im Abendlande mit einer bestimmten „Religion" verbindet; auf sie wird jede Darstellung des Hinduismus deshalb immer wieder zurückgreifen müssen, um bei ihnen zu einer klaren Erkenntnis der Anschauungen zu gelangen, welche die Basis der allgemein indischen Vorstellungswelt bilden. Erst bei den Sekten gewinnt die immer schwankende, nirgends scharf umrissene Masse der religiösen und sozialen Anschauungen, Einrichtungen und Gebräuche eine feste

Form. Wir haben daher im Verlaufe dieser Arbeit häufig Gelegenheit gehabt, bestimmte Lehren oder Praktiken, die einer gewissen Sekte eigen sind, anzuführen, um wesentliche Züge des in sich so vielgestaltigen Hinduismus zu illustrieren.

Trotz der hohen Bedeutung, die dem Sektenwesen von religionsgeschichtlichem Standpunkt gesehen innerhalb des Hinduismus zukommt, und trotz der großen Zahl von Sekten, die der Hinduismus in seinem Schoße birgt, spielen diese Religionsgemeinden innerhalb des Hinduismus bei weitem nicht die Rolle, wie etwa die verschiedenen Konfessionen und Denominationen innerhalb des Christentums. Der Inder mit seiner wunderbaren Duldsamkeit und mit seiner eigentümlichen Befähigung, die verschiedenartigsten Anschauungen als gleich wahr anzuerkennen, fühlt sich nicht gedrängt, sich einer bestimmten Religionsgemeinde mit ihrer besonderen Dogmatik und ihrem besonderen Kultus ganz und gar zu verschreiben, sondern nimmt bald an diesem, bald an jenem Gottesdienst teil und läßt sich bald von diesem, bald von jenem frommen Mann belehren. Wenn ein Kuli gefragt würde, ob er ein Vaishnava oder ein Shaiva sei, so würde er diese Frage gar nicht verstehen, denn er hat kein Bewußtsein davon, daß diese beiden Religionssysteme einander ausschließen. Er macht keinen Unterschied in der Verehrung der verschiedenen Gottheiten und betet sie an, je nach dem es die Gelegenheit erfordert.

Ein derartiges Verhalten findet sich jedoch nicht nur bei den Ungebildeten, die wenig über religiöse Probleme nachdenken und in der Praxis einem naiven Polytheismus huldigen, sondern auch bei gebildeten Hindus, die von philosophischen Gedankengängen beherrscht werden. So schrieb ein bekannter bengalischer Gelehrter an Gait, er sei weder ein spezieller Verehrer des Shiva noch des Vishnu, sondern diene beiden. Er sagte: „ich faste am Shivarâtrî-Tag, weil er dem Shiva heilig ist, ich faste am Ekâdashî-Tag, weil er dem Vishnu geweiht ist, ich pflanze den Bel-Baum, weil er dem Shiva, und die Tulsî-Pflanze, weil sie dem Vishnu lieb ist. Die meisten Hindus sind keine Sektierer. Obwohl die Sekten viel schreiben und den meisten Lärm machen, sind sie doch nur eine kleine Minorität.“ [1])

[1]) Gait, Census 1911, Vol. I, S. 115.

Sehr viele Hindus verehren eine „Ishtadevatâ“, d. h. eine Gottheit, die sie als ihre besondere Schutzgottheit betrachten. Die Gründe, die sie zu dieser Wahl bestimmen, sind sehr verschieden, meist ist es nicht so sehr ihre persönliche Geschmacksrichtung, als vielmehr die bei ihrer Familie übliche Tradition oder der zufällige Umstand, daß sie ihr Mantra bei der Initiation von einem shivaitischen oder vishnuitischen Lehrer erhielten. Die Tatsache, daß ein Hindu Shiva oder Vishnu oder Durgâ als seine „Ishtadevatâ“ ansieht, macht ihn aber darum noch nicht zu einem Sektierer im europäischen Sinne; das wird er erst, wenn er zu einer bestimmten Religionsgemeinde und ihrem Guru in eine besonders nahe Beziehung tritt, was jedoch nur bei einem Teil der Hindus der Fall ist. „Die Wörter Sampradâya oder Panth, die Äquivalente für das Wort ‚Sekte‘, werden gewöhnlich nicht angewendet, um Leute, die spezielle Verehrer des Shiva oder spezielle Verehrer des Vishnu sind, zu bezeichnen, es sei denn, daß sie einer Gemeinde angehören, die wirklich eine ‚Sekte‘ ist, d. h. einer Körperschaft, die sich zu Glaubenslehren bekennt, die bis zu einem gewissen Grade verschieden sind von denen, welche die orthodoxen Hindus im allgemeinen hegen. Die große Mehrheit der Hindus gehört nicht zu einem Sampradâya oder Panth.“ [1])

Die Intensität der Verbindung eines Individuums mit einer Sekte ist sehr verschieden. Vielfach besteht eine mehr äußerlich-ritualistische denn dogmatische Abhängigkeit. „Leute der höheren Kasten, Brahmanen, Râjputs, Banianen, Kanbis, Bhats kennen den Namen des Panth, zu dem sie gehören, und wenn sie auch vielfach keine genaue Vorstellung von den einzelnen dogmatischen Lehren haben, so wissen sie doch, ob sie dem Râmânuja-, Vallabha- usw. Sampradâya angehören. Von den Angehörigen der niederen Kasten, der Kolis, Vagharis usw. kennen nur wenige den Namen ihrer besonderen Sekte; sie haben nur eine allgemeine Vorstellung von Râma, Shiva, Amba, Bahucara oder Kâlkâ Mâtâ, jedoch keine genauere Idee von den sektarischen Unterschieden.“ [2]) Bei dieser Lage der Dinge ist es natürlich überaus schwer, festzustellen, wie viele An-

---

1) Census 1891, XVI North Western Provinces and Oudh, S. 195.
2) Census 1911, XVI Baroda, S. 73.

hänger eine bestimmte Sekte hat, und die Census-Berichte mahnen selbst dazu, die Zahlenangaben, die sich hie und da in ihnen hierüber finden, nicht als gesichert anzusehen.

Die bestehenden orthodoxen Sekten lassen sich in folgende Gruppen einteilen:

1. die Vaishnavas, die Vishnu als höchsten Gott verehren,
2. die Shaivas, für welche Shiva der höchste Weltenherr ist,
3. die Shâktas, die das weibliche Prinzip, gewöhnlich Durgâ, in erster Linie anbeten,
4. die heutzutage bedeutungslosen Verehrer Brahmâs, Skandas, Sûryas, Ganeshas oder anderer Götter.

Zu diesen kommen dann noch die Vertreter von Anschauungen, die über den Parteien zu stehen suchen, wie die Smârtas, die Anhänger Shankaras und schließlich auch noch diejenigen Religionsgemeinden, welche über den rechtgläubigen Hinduismus hinausgehen, indem sie eine Vereinigung mit dem Islam oder dem Christentum erstreben und durch Nichtbilligung des Bilderdienstes, des Kastenwesens usw. sich in Gegensatz zu dem orthodoxen Hindutum stellen, sowie schließlich noch eine Reihe moderner Reformbewegungen.

Entsprechend der toleranten Gesinnung der Hindus ist das Verhalten der hinduistischen Sekten zueinander zumeist ein freundliches. In sozialer Hinsicht setzt die Zugehörigkeit zu verschiedenen Religionsgemeinden dem gesellschaftlichen Verkehr und dem Konnubium (soweit beides vom Kastenwesen gestattet wird) keine Schranken. Wenn z. B. bei der Kaste der Kâyasthas ein vishnuitischer Mann ein Mädchen, das zur Sekte der Shâktas gehört, heiratet, so bleibt er (wie dies bei vielen Vaishnavas üblich ist) Vegetarianer und Antialkoholiker, während seine Frau auch weiterhin Fleisch und Wein genießen darf.[1]) Aber auch in rein religiöser Hinsicht herrscht größte Duldsamkeit. Die Verehrer anderer Gottheiten werden von den Anhängern eines bestimmten Gottes nicht wegen dieses ihres Irrtums gleich in den Höllenpfuhl verdammt, denn die Existenz der anderen Götter wird ja nicht bestritten, auch

---

[1]) W. Crooke im Artikel „Kâyastha“ ERE 7, 680.

werden diese nicht, wie es die christlichen Missionare tun, für Mächte der Finsternis gehalten, sondern gelten, wie schon oben S. 160 ausgeführt wurde, als Diener des einen höchsten Herrn (Îshvara). Zumeist wird daher gesagt, daß die Anbetung anderer Götter indirekt auch dem Îshvara geweiht sei und daß Menschen, welche in diesem Leben irrtümlich einen falschen Gott als den höchsten verehren, sofern sie dies nur mit wahrer Frömmigkeit tun, in einer späteren Existenz schließlich doch die wahre Gotteserkenntnis erlangen werden. In diesem Sinne lehrt der Shaiva-Siddhânta, daß Shiva für die Seelen, welche noch nicht für die höchste shivaitische Religion reif sind, eine Reihe von anderen Religionen geschaffen habe, die als notwendige Durchgangsstufen auf dem Wege zur Erlösung zu gelten hätten und die, obwohl sie nicht die absolute Wahrheit darstellten, doch schließlich mittelbar zu ihr hinführten. So wird dann gezeigt, daß die einzelne Seele, wenn sie es auf dem Wege zum Heil bis zum Menschendasein gebracht hat, zuerst der Reihe nach den religiösen Lehren der Materialisten, Buddhisten, illusionistischen Vedântisten, Mîmânsakas und Vishnuiten zu folgen habe, bis sie schließlich nach vielen Existenzen zum Shiva-Glauben bekehrt würde. Auch hier habe sie dann noch verschiedene Stufen zu durchlaufen, bis sie schließlich des höchsten, erlösenden Wissens, wie es der Shaiva-Siddhânta bietet, teilhaftig würde.[1])

Auch im Vishnuismus finden wir ähnliche Gedankengänge entwickelt. So lehrt Vishnu-Krishna in der Bhagavad-Gîtâ:

„Wie sich mir die Menschen nahen,
Also will ich sie empfangen;
Alle Pfade sind die meinen,
Welchen Pfad sie auch gegangen" (4, 11);

und

„Die anderen Göttern dienend sich ergeben
Und ihnen glaubensvoll zu opfern streben,
Die opfern mir, o Sohn der Kuntî, auch,
Obschon sie weichen ab vom heil'gen Brauch" (9, 23).

---

[1]) Schomerus, „Der Çaiva-Siddhânta" S. 270.

Neben derartigen humanen Anschauungen finden wir andererseits aber auch wieder viel Gelehrtenstreit und manche Auswüchse von Fanatismus. In Streitschriften wie der „Ohrfeige für die Bösewichter" oder dem „Pantoffel ins Gesicht der Bösewichter" wird für oder wider eine bestimmte Theorie gestritten.[1]) Die Stifter rivalisierender Religionsgemeinden werden beschimpft, und es wird versucht, sie durch Berichte über ihre Abstammung und ihren Lebenswandel herabzusetzen. So bezeichnen die Mâdhvas den Shankara (dessen Name „Heilbringer" bedeutet) als „Sankara" (d. h. Mischling aus unebenbürtiger Ehe) und als eine Inkarnation des bösen Dämons Manimân.[2]) Die Anhänger Shankaras wieder erklären Madhva für einen Bastard, welcher der illegitimen Verbindung eines widerwärtigen Brahmanen aus dem Süden und einer Brahmanenwitwe entsprossen sei und der es sich zur Aufgabe gemacht habe, den Vedânta zu verfälschen.[3]) Die Animosität gegen andere Sekten, die aus derartigen Behauptungen spricht, bleibt nicht auf die Pandits eines Sampradâya beschränkt, sondern ergreift alle Sektenmitglieder, sie geht selbst dazu über, den Namen des von den Gegnern verehrten Gottes nach Möglichkeit nicht auszusprechen. Die Vishnuiten der Vallabha-Sekte gebrauchen z. B. das Gujarâti-Wort „sîvavun" (nähen) nicht, weil es an den Namen Shivas anklingt und es dann so aussähe, als verehrten sie ihn,[4]) und ebenso sagen fromme Vaishnava-Frauen beim Waschen nicht „shu, shu", sondern „hu, hu". Auf der anderen Seite wieder gebrauchen die Shivaiten der Lingâyat-Sekte statt des Wortes „harinama" (eine flache Messingschüssel) „tambana", weil Hari ein Name Vishnus ist.[5]) In Bengalen halten fromme Shaivas es für sündhaft, Blumen, die den Shâktas heilig sind, wie Ashoka und Javâ, in Shivas Heiligtum zu bringen.[6])

Es kann unsere Aufgabe nicht sein, im Rahmen des vorliegenden Buches eine ausführliche Darstellung des weitverzweigten indischen

---

[1]) Beide Werke sind übersetzt von Eugène Burnouf in der Vorrede zu seiner Ausgabe und Übersetzung des „Bhâgavata-Purâna", Paris 1840.
[2]) Nârâyana, „Madhvavijaya" I, 47 f.
[3]) Saura-Purâna, Kap. 38 f. (Jahn, „Das Saura-Purâna", S. 90 ff.).
[4]) Census 1911, XVI Baroda, S. 74.
[5]) Census 1911, VII, Bombay, S. 67.
[6]) D. C. Sen, History of Bengali Language, S. 253.

Sektenwesens zu geben. Wir beschränken uns daher auf eine kurze Übersicht des Wesentlichsten und hoffen den Gegenstand später in einem besonderen Werke eingehend behandeln zu können.

2. DIE VEREHRER EINES BESTIMMTEN HÖCHSTEN GOTTES

a) Die Vaishnavas

Die sektarische Verehrung Vishnus als des höchsten Gottes tritt im Mahâbhârata aufs deutlichste in die Erscheinung. Sie knüpft sich hauptsächlich an den Kult des sagenhaften Helden Krishna, der, wie Bhandarkar, Garbe und Grierson glauben, ein Häuptling des Yâdava-Stammes war, lange vor Buddha lebte und sein Volk den Glauben an einen Gott, den „Erhabenen" (Bhagavân) lehrte, und dann später mit diesem Gott selbst identifiziert wurde. Der Krishnaismus ebenso wie der jüngere Râmaismus waren vielleicht anfänglich die Glaubenslehren bestimmter nordindischer Stämme und ursprünglich unbrahmanischen Ursprungs. Sie wurden aber im Laufe der Zeit mehr und mehr brahmanisiert und ihr höchster Gott wurde mit dem vedischen Vishnu gleichgesetzt. Zugleich erhielten sie einen philosophischen Unterbau, wie dies namentlich im Mahâbhârata, vor allem in dem Hauptwerke der Bhâgavatas, der Bhagavadgîtâ, hervortritt. Die Theologie der Vaishnavas wurde dann in den folgenden Jahrhunderten systematisch ausgebaut in einer Reihe von Werken, die zur Klasse der Âgamas gehören, und über die noch wenig bekannt ist. Sehr lange scheint der Vishnuismus dann keine sehr bedeutende Rolle gespielt zu haben. Erst von dem 12. Jahrh. n. Chr. an erlebte er einen großen Aufschwung durch die hervorragende Tätigkeit einer Anzahl von Theologen, die seine Lehren mit großem Scharfsinn vertraten und seinen Kultus organisierten. Seit jener Zeit steht der Vishnuismus bis auf den heutigen Tag im Vordergrunde der indischen Religionsgeschichte.

Innerhalb des Vishnuismus gibt es vier Sampradâyas, d. h. Konfessionen. Ein jeder derselben lehrt einen besonderen Vedânta, den er durch umfassende Kommentare zu den Upanishaden, der Bhagavadgîtâ und den Brahma-Sûtren zu begründen sucht. Alle aber

gelten trotz dieser Differenzen als gleichberechtigte Glieder der einen großen Vaishnava-Gemeinde. Die Lehren der vier Sampradâyas sollen zuerst von einer Gottheit verkündet und dann durch eine Kette von Lehrern schließlich auf einen berühmten Sektenstifter gekommen sein, der selbst wieder als die Inkarnation eines überirdischen Wesens gilt.

Die vier Sampradâyas sind:

1. die auf Shrî zurückgehende Überlieferung (Shrî-Sampradâya), welche von Râmânuja, einer Inkarnation des Shesha, verkündet wurde;
2. die auf Brahmâ zurückgehende Überlieferung (Brahma-Sampradâya), welche Madhva, eine Inkarnation des Vâyu, verbreitete;
3. die auf Sanaka und seine Brüder zurückgehende Überlieferung (Sanakâdi-Sampradâya), die von Nimbâditya, einer Inkarnation von Vishnus Diskus Sudarshana, gelehrt wurde;
4. die auf Rudra (Shiva) zurückgehende Überlieferung (Rudra-Sampradâya) des Vishnusvâmî, dessen Sekte später von der von Vallabha, einer Inkarnation des Agni, gegründeten, absorbiert wurde.

Râmânuja, ein südindischer Brahmane, lehrte im 11. Jahrhundert nach Chr., beeinflußt von der Tradition der Âlvârs, tamulischer Heiliger und Liederdichter, und abhängig von seinem Lehrer Yâmunâcârya und dessen Großvater Nâthamuni, einen qualifizierten Monismus (Vishishtâdvaita). Aus Vishnu, dem einzigen ewigen Weltprinzip, ist die vielgestaltige, reale Welt, die von jeher potentiell in ihm vorhanden war, durch Umwandlung hervorgegangen; aus seinem Körper hat er bei den periodischen Weltschöpfungen alles Materielle und die zahllosen individuellen Seelen entstehen lassen; wie die Seele die Glieder des Leibes beherrscht, so lenkt er das All zur Zeit des Weltbestandes, um es bei den rhythmisch wiederkehrenden Weltzerstörungen wieder in sich zurückzunehmen. Die Seelen finden eine Erlösung aus dem anfangs- und endlosen Kreislauf der Existenzen, in welchen sie durch ihr Karma verstrickt sind, durch die gläubige Liebe (Bhakti) und das vertrauensvolle Sichverlassen (Prapatti) auf Gott, der sie dann in Gnaden aus dem

Sansâra erlöst und, mit einem verklärten Leibe angetan, in seiner Gegenwart die ewige Herrlichkeit genießen läßt. Da die Entstehung der „Bhakti" nach Râmânuja das Studium des Veda zur Voraussetzung hat, ist die rechte Bhakti nur bei Mitgliedern der oberen Kasten, die den Veda studieren können, möglich, hingegen sind alle Wesen, auch die Shûdras, zur Prapatti befähigt.

Râmânujas Lehre breitete sich in Nord- und Südindien aus und besitzt, namentlich im dravidischen Süden, bis heutzutage viele Anhänger. Im Laufe der Zeit bildeten sich verschiedene Auffassungen über einzelne dogmatische Punkte heraus. So behaupten die Vadagalais, die Anhänger der Nordschule, eine Erlösung durch Vishnus Gnade sei nur möglich, wenn der Mensch tätig mitarbeite, er müsse also handeln wie das Affenjunge, das sich an seine Mutter klammert, wenn diese es von einem gefährlichen Ort nach einem sicheren Platze trägt. Die Tengalais, die Anhänger der Südschule hingegen, sind der Ansicht, der Mensch sei gar nicht imstande, aus eigenem Vermögen an der Heilsgewinnung mitzuwirken, sondern müsse sich ganz und gar auf Gott verlassen, vergleichbar dem Jungen einer Katze, das sich, ohne selbst etwas zu tun, von seiner Mutter im Maul forttragen läßt.

Madhva (Ânandatîrtha), ein Brahmane aus Rajatapîtha, vertrat im 13. Jahrh. n. Chr. den vollständigen Dualismus (Dvaita-vâda) von Gott und Einzelseelen. Nach ihm gibt es drei Gruppen von ewigen Substanzen, die von Grund aus verschieden sind, nämlich: 1. Gott (Vishnu), 2. die individuellen Seelen und 3. die materiellen Dinge. Vishnu ist allein autonom, Materie und Seelen sind vollständig abhängig von ihm, der über der Welt thront und sie zugleich als Innenwalter (Antaryâmî) durchdringt. Gott bestimmt nach seinem ewigen Ratschluß, ob eine Seele die Seligkeit erlangt, ob sie dauernd im Sansâra umherwandert, oder ob sie der ewigen Verdammung teilhaftig werden soll. Bei der Vorbereitung des Erlösungsprozesses wird den Göttern Brahmâ und Vâyu eine große Bedeutung zugeschrieben. Brahmâ soll die Dvaita-Lehre zuerst verkündet haben, er gibt auch den Seelen, die für die Erlösung reif geworden und deshalb nach Brahmaloka gelangt sind, dort die letzte Belehrung und geht mit ihnen zusammen beim Weltuntergang zu Vishnu ein. Vâyu, „der liebste Sohn Vishnus", fördert in der Seele

die Heilsgewinnung und führt sie zu Brahmâ oder Vishnu. Er erschien mehrfach auf Erden, um den Vishnuismus zu verbreiten, als Bhîma, als Hanumân und schließlich als Madhva. Trotz des ihm zugeschriebenen hohen Ranges geht Vâyu am Ende der Weltperiode nicht wie Brahmâ direkt in die himmlische Herrlichkeit ein, sondern wird in der nächsten Weltperiode als Brahmâ, der Demiurg, wiedergegeben. Die Sekte Madhvas hat heute zahlreiche Bekenner, namentlich unter der kanaresischen Bevölkerung der Präsidentschaft Bombay und des Staates Maisur; ihr Hauptheiligtum befindet sich in Udipi, in dessen Umgebung mehrere von Madhva gegründete Klöster liegen.

Der Brahmane Nimbârka oder Nimbâditya verkündete in der Mitte des 12. Jahrhunderts einen Vedânta eigentümlicher Prägung, der Dualismus und Monismus miteinander zu vereinigen suchte (Dvaitâdvaita-mata). Einen Monismus lehrte er, wenn er behauptete, das Unbelebte und die individuellen Seelen seien insofern mit Gott identisch, als sie in ihrem Sein und Wirken von ihm abhingen; die absolute und ewige Verschiedenheit der Einzelseelen und der Materie von Gott wurde hingegen von ihm, im Gegensatz zu Shankaras Mâyâ-Lehre und zu Râmânuja aufrechterhalten. Nimbârka und seine Anhänger, die sog. Nimâvats, verehren Vishnu hauptsächlich in der Gestalt des Krishna gemeinsam mit seiner Gattin Râdhâ. Obwohl Nimbârka aus Südindien stammte, verbreitete sich seine Lehre doch hauptsächlich im Norden, wozu namentlich der Umstand beitrug, daß er selbst den größten Teil seines Lebens an den dem Krishna heiligen Stätten bei Mathurâ gelebt hatte.

Vishnusvâmî, ein Südinder, lehrte um 1250 ein theologisches System, in welchem Krishnas Geliebte, Râdhâ, eine bedeutsame Rolle spielt. Aus seiner Sekte ging Vallabha (1479—1531) hervor, ein Brahmane aus dem Telugu-Lande, der eine von der seinigen etwas abweichende Lehre aufstellte, die so viel Anklang fand, daß die meisten Anhänger Vishnusvâmîs sich ihr anschlossen und beide Sekten seit der Mitte des 17. Jahrhunderts als eine betrachtet werden.[1]) Vallabhas Vedânta-Lehre heißt „Shuddhâdvaita-mata“ (reiner Monismus); ihre Hauptpunkte sind folgende: Gott, d. h. Krishna, ist an sich Denken, Sein und Wonne, die individuellen

[1]) J. N. Farquhar, Rel. Literature of India, S. 238, 315.

Seelen sind ihrer Essenz nach mit ihm identisch, doch ist bei ihnen das Attribut Wonne unwahrnehmbar geworden; das Unbelebte hingegen ist das Absolute, bei welchem sich Denken und Wonne nicht manifestieren. Das Ziel jedes Individuums ist es, die unterdrückte Wonne in sich zu entfalten, um, von aller irdischen Qual erlöst, in den himmlischen Gefilden Krishnas an den ewigen Spielen des Gottes teilzunehmen. Erreicht werden kann dies durch die fromme Verehrung Krishnas und seiner irdischen Stellvertreter, der Gurus. Im Gegensatz zu den meisten indischen Systemen legt die Lehre Vallabhas der Askese keine hohe Bedeutung bei, vielmehr sind seine Anhänger bis auf den heutigen Tag dem heiteren Lebensgenuß zugetan. Die sieben Söhne von Vallabhas Sohn Vitthalanâtha gelten als Inkarnationen Krishnas. Die heutigen geistigen Häupter der Sekte, die sog. Gurus oder Mahârâjâs, stammen von diesen ab. Ihnen werden von den Gläubigen, zumeist reichen Kaufleuten aus Gujarât und Râjputâna, göttliche Ehren erwiesen. Die übertriebene Guru-Verehrung führte zu zahlreichen Mißbräuchen, von denen oben S. 77 die Rede gewesen ist.

Neben diesen vier großen Sampradâyas gibt es noch eine bedeutende Anzahl von Sekten, die zumeist behaupten, in dogmatischer Hinsicht zu einer dieser vier Gruppen in näherer Beziehung zu stehen. Die vishnuitischen Sekten lassen sich einteilen in Krishnaïten und Râmaïten, je nachdem, ob bei ihnen der Kult des Krishna oder der des Râma überwiegt.

Der berühmteste Verkünder der Liebe zu Krishna war der bengalische Brahmane Krishna Caitanya (1486—1534) und seine Schüler Nityânanda und Advaitâcârya. Caitanya folgte zwar nach der Tradition der Vedânta-Theorie Madhvas, doch ähnelt seine Lehre, wie sie uns von seinen Schülern übermittelt worden ist (er selbst hat nichts Schriftliches hinterlassen), in manchen Punkten mehr der des Nimbârka. Caitanya legt weniger Wert auf den Werkdienst als auf lebendige Frömmigkeit und betonte vornehmlich das Emotionale in der Vishnu-Religion. Das Ritual der Brahmanen und das Kastenwesen setzte er beiseite und forderte statt dessen dazu auf, Vishnu von ganzem Herzen zu lieben, in Liedern zu preisen und durch Tanzprozessionen zu feiern. Die Mißachtung des Kastenwesens wird heute nur von einem kleinen Teil seiner Anhänger in

die Praxis umgesetzt; die meisten befolgen ungeachtet seiner Mahnung die Kastengebote. In hohem Ansehen stehen bei den Laienanhängern die geistigen Oberhäupter, die Nachkommen der drei Prabhus (Meister) und ihrer ersten Schüler, die sog. Gosvâmîs, zumeist Brahmanen, die als Hausväter leben. Daneben gibt es Orden von Mönchen und Nonnen, die jedoch nicht alle einen guten Ruf genießen.

Von Caitanya angeregt (was einige jedoch bestreiten), führte Shankara (gestorben 1569) und sein Schüler Mâdhava den Vishnuismus in Assam ein, wo die Anhänger dieser „großen Männer“ (mahâpurusha), die sog. Mahâpurushiyas und die ihm verwandten Sekten eine große Bedeutung erlangten.

Den Kult des Krishna und der Râdhâ haben fernerhin auf ihre Fahne geschrieben eine Reihe anderer Sekten, wie die Râdhâvallabhîs (gestiftet von Harivansha im 16. Jahrhundert) und die Sakhîbhâvas; bei letzteren treiben die Männer die Verehrung der Râdhâ so weit, daß sie Weibertracht anlegen und so tun, als ob sie Freundinnen Râdhâs wären.

Im Gegensatz zu den Auswüchsen des Krishna-Kultus und der Guru-Verehrung trägt die von den Brahmanen Svâmî Nârâyana (eigentlich Sahajânand, 1780—1830) ins Leben gerufene Sekte der Svâminârâyanîs, die namentlich in Gujarât verbreitet ist, einen würdigeren Charakter. Ihr Gründer hatte den Kampf gegen die Ausschweifungen in der Religion zu seiner Lebensaufgabe gemacht.

In Berâr ist der Hauptsitz der Reformgemeinde der Mahânubhâvas (Manbhaus), welche Krishna als einzigen, höchsten Gott und den Heiligen Dattâtreya als mythischen Stifter ihrer Lehre (des sog. Dattâtreya-Sampradâya) verehren. Der historische Gründer der Sekte war ein Brahmane Cakradhar und sein Schüler Nâgadeva (1236—1302). Die Mahânubhâvas verehren keine Götterbilder und vermeiden es aufs ängstlichste, lebende Wesen zu töten. Sie nehmen Konvertiten aus allen Kasten mit Ausnahme der alleruntersten auf. Bei ihnen herrscht eine Reihe von eigentümlichen Sitten, die sie von den meisten Hindus unterscheiden und deretwegen sie vielfach unter der Verfolgung der Orthodoxen zu leiden gehabt haben.

Die Verehrung Vishnus in seiner Inkarnation als Râma stellt in

den Vordergrund Râmânanda (15. Jahrh.), der ursprünglich der Sekte Râmânujas angehört hatte. Er machte mit der von Râmânuja verkündeten, praktisch aber nicht durchgeführten Lehre von der Gleichheit aller Menschen Ernst. Angehörige aller Kasten, ja sogar Nicht-Hindus, nahm er in seine Gemeinde auf, auch verkündete er seine Lehre nicht in Sanskrit, sondern in den Volkssprachen. Die Râmânandîs oder Râmâvats, wie die Anhänger Râmânandas heißen, sind in Nordindien, namentlich im Gangestal, ziemlich zahlreich. Bei dem Kumbh Melâ in Allahâbâd i. J. 1918 waren, nach Farquhar, die Asketen aus dem Orden des Râmânanda die einzigen, die der Zahl nach an Shankaras Dashnâmîs heranreichten. — Von den Schülern Râmânandas haben einige, wie Kabîr und Raidâs, besondere Sekten gegründet, die in Gegensatz zu dem Bilderdienst traten und eine Einigung mit den Mohammedanern suchten (s. unten S. 401 ff.).

b) Die Shaivas

Den ältesten Spuren von shivaitischen Sekten begegnen wir im Mahâbhârata, wo wir die Pâshupata-Schule erwähnt finden. In den Purânas tritt dann der Shivaismus immer deutlicher hervor und in der Âgama- und Tantra-Literatur sehen wir ihn in voller Blüte. Bemerkenswert ist der enge Zusammenhang, der zwischen dem Nyâya-Vaisheshika-System und dem Shivaismus bestanden zu haben scheint: Prashastapâda sagt in seinem Kommentar zu den Vaisheshika-Sûtras, Kanâda habe diese verfaßt, nachdem er sich Shiva durch Meditation und frommen Wandel geneigt gemacht hatte. Späterhin haben sich dann auch zwischen dem Yoga und dem Vedânta Shankaras und dem Shivaismus enge Bande geknüpft.

Shiva, der grausige Gott, der sich furchtbaren Bußübungen hingibt, ist der Gegenstand inbrünstiger Verehrung von Sektierern, welche asketischen Übungen und mitunter wenig schönen Praktiken eine große Bedeutung beimessen. Die Pâshupatas, deren pluralistische Lehre von Lakulî (Nakulîsha) gegründet worden sein soll, glauben, daß die individuellen Seelen (pashu, eigentlich Tier, Geschöpf) den „Herrn der Geschöpfe" (Pashupati) gnädig stimmen könnten durch Beobachtung einer Reihe von merkwürdigen Observanzen, wie dreimaligem täglichen Baden in Asche, Essen von

Erbetteltem und auf dem Kehricht Gefundenem, sowie Lachen, Tanzen, Ausstoßen von Tönen, welche dem Ochsenbrüllen ähnlich sind, durch Murmeln heiliger Silben, durch Sichschlafendstellen, Gliederzucken, Hinken, Verliebttun, unsinnig Handeln und Unsinnreden. Durch die Befolgung derartiger Vorschriften soll die Seele von der Welt abgelenkt werden; sie wird gleichgültig gegen alles Materielle, erlangt wunderbare Kräfte und die alle Leiden aufhebende Gottesgemeinschaft. Ähnliche Methoden werden auch von anderen shivaitischen Schulen empfohlen; die Kâpâlikas und Kâlâmukhas, die Shiva und seine Gattin Durgâ in ihrer schrecklichsten Gestalt verehren, beschmieren sich den Leib mit der Asche von Leichenverbrennungsplätzen, essen ekelerregende Speise und trinken Wein aus Menschenschädeln. Eine ähnliche Sekte sind die Aghorîs (Aghorapanthîs), welche, um ihre Nichtachtung alles Irdischen zur Schau zu stellen, nackt umherlaufen, Kot essen und Menschfleisch verzehren sollen. Nicht so weit gehen andere shivaitische Asketen, welche durch mancherlei andere Arten der Selbstpeinigung die Gnade ihres Gottes zu erlangen suchen, wie dies oben S. 363 geschildert worden ist. Der bedeutendste shivaitische Asketen- Orden ist der der Kânphata-Yogîs. Die Kânphata-Yogîs verdanken ihren Namen dem Umstand, daß sie in ihre Ohren einen Spalt einschneiden. Als Stifter dieser Sekte gilt der Heilige Gorakhnâth (Gorakshanâtha), der um 1200 n. Chr. gelebt haben und eine Autorität auf dem Gebiete des Hatha-Yoga gewesen sein soll.

Eine starke Überschätzung der Bedeutung der Anwendung äußerlicher Mittel für die Reinigung der Seele finden wir bei den Raseshvaras (spätestens im 14. Jahrhundert), welche „auf den Gedanken geraten sind, daß die von allen angestrebte Erlösung bei Lebzeiten sich verwirkliche in einer Fortdauer des Leibes, und nun als Mittel dieser Fortdauer des Leibes die als Quecksilber und unter anderen Namen bekannte Flüssigkeit einnehmen, weil ihre Eigenschaft als Quecksilber (pâra-da, nach vermeintlicher Etymologie wörtlich ‚das jenseitige Ufer verleihend') die Ursache sei für die Rettung aus dem Strome der Seelenwanderung hinüber auf das andere Ufer".[1])

---

[1]) Mâdhava, Sarva-darshana-sangraha, Puna edition S. 80 (nach Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 3, S. 336).

Es wäre nun aber falsch, nach dem bisher Mitgeteilten den Shivaismus als eine rohe, nur auf Äußerlichkeiten gerichtete Religionsform zu betrachten, wie dies in populären Werken oft geschieht. Der Shivaismus hat vielmehr auch eine Reihe von Systemen hervorgebracht, die an philosophischem Tiefsinn und an glaubensvoller Gottesliebe der vishnuitischen Spekulation nicht nachstehen und in denen der asketische Gott der Weltzerstörung sich zu einem gnädigen Allgott gewandelt hat.

Das bedeutendste derartige shivaitische Lehrsystem ist der in Südindien, im Tamulenlande weit verbreitete „Shaiva-Siddhânta", welcher die in den shivaitischen Âgamas niedergelegten Lehren zu einem Shuddhâdvaita-mata (Lehre von der reinen Zweiheitlosigkeit) fixiert hat. Nach den Anschauungen dieser Schule ist Shiva, das ewige absolute Subjekt alles Erkennens, die bewirkende Ursache alles Geschehens und der Urgrund von allem was ist. Neben Shiva existieren noch vier andere ewige Substanzen, die von ihm verschieden, ihm aber untertan sind und von ihm souverän beherrscht werden. Diese machen die ganze belebte und unbelebte Welt aus, die Welt, die sich zu Shiva verhält wie das kochende Wasser zum Feuer: es ist nicht gleich dem Feuer (Shiva), ist aber auch ohne dieses nicht möglich noch denkbar. Diese anderen Substanzen sind: 1. die anfangslosen Seelen, die ein begrenztes Vermögen zu erkennen, zu wollen und zu handeln besitzen, und 2. die mit diesen koexistierenden uranfänglichen, ungeistigen Fesselungen (pâsha), welche als Übel (mala) die Seelen in ihren Fähigkeiten beschränken und welche mit ihnen verbunden sind wie die Hülse mit dem Reiskorn. Es sind dies das den Seelen die Erkenntnis ihres wahren Wesens verhüllende „Ânava-mala", die Unwissenheit; ferner das „Karma-mala", d. h. die von ihnen vollbrachten guten und bösen Werke und die aus ihnen sich ergebenden Belohnungen und Strafen; und schließlich das „Mâyâ-mala", die materielle Ursache der Welt und ihrer Körper. Gott wirkt in der Welt durch die mit ihm unzertrennlich verbundene Kraft (Shakti). Der ganze Weltprozeß läßt sich verdeutlichen durch das folgende Gleichnis: Gott, die causa efficiens, ist der Schöpfer, seine Shakti ist das Rad (causa instrumentalis) und die Mâyâ ist der Lehm (causa materialis). Solange die Seele durch die drei Fesselungen gebunden wird, ist sie dem Sansâra unterworfen

und vermag Gott nicht zu erkennen. Wenn sie aber durch einen sittlichen Wandel, durch Befolgung des shivaitischen Rituals und durch geistige Übungen sich geläutert hat, wird sie durch Shivas Gnade ihrer wahren Natur inne und geht auf ewig erlöst in Shivas Wesenheit ein, so wie das Salz in das Wasser eingeht; Gott und Seele sind also auf ewig mit- und ineinander, ohne doch identisch zu sein.

In Nordindien blühte im 9. bis 12. Jahrhundert die dem Shaiva-Siddhânta in der Terminologie und in vielen Einzelheiten verwandte, in wesentlichen Punkten aber von ihm abweichende „Trika-Lehre". Dieser kashmîrische Shivaismus trägt einen idealistisch-monistischen Zug: in Wahrheit existiert nur Shiva, der absolute Geist, der durch seine immanente Shakti die ganze Welt als etwas ihm scheinbar gegenständlich Gegenüberstehendes aus sich heraussetzt. Jede individuelle Seele ist in Wahrheit Shiva selbst, verhüllt durch die drei Übel (mala), die ihr ein Einzelsein vorgaukeln. Gelingt es ihr in der Versenkung, diese täuschenden Hüllen zu durchbrechen, so wird ihr wahres Wesen offenbar und sie findet sich selbst wieder als das Absolute, als Shiva, der wie ein Yogî mancherlei zum Spiel aus sich hervorzauberte, der aber die von ihm selbst geschaffenen Erscheinungen wieder zum Verschwinden bringen und sich seines eigenen Wesens bewußt werden kann. Diese „Wiedererkennungslehre" hatte in Kashmîr unter ihrem Begründer Vasugupta (9. Jahrh.) und seinen Nachfolgern, namentlich dem großen Abhinavagupta (11. Jahrh.) eine beherrschende Stellung erlangt, ist dann aber allmählich in Vergessenheit geraten, obwohl die mystischen Strophen der Dichterin Lallâ (14. Jahrh.) dieses philosophische System in kashmîrischen Vierzeilern auch den des Sanskrits Unkundigen näherbrachten.

Der starke theopanistische Grundzug des philosophischen Shivaismus tritt noch hervorstechender zutage bei den Anhängern Shankaras, die der Hauptsache nach Shaivas sind, von denen weiter unten die Rede sein wird.

Eine Sonderstellung innerhalb der shivaitischen Sekten kommt der im Dekhan drei Millionen Anhänger zählenden Religionsgemeinde der Lingâyats zu. Ihre Dogmatik zwar, welche als „Shakti-Vishishtâdvaita" (durch Shakti qualifizierter Monismus) bezeichnet

wird, ordnet sich in die Reihe der shivaitischen Formen des Vedânta ein. Sie lehren eine Selbstentzweiung des Absoluten durch die ihm innewohnende Shakti, durch deren Wirkung das All-Eine sich als der zu verehrende persönliche Gott und als die Menge der Einzelseelen, welche ihn zu verehren haben, manifestiert. Die ganze materielle Welt ist potentiell in der Shakti enthalten und folglich in gewissem Sinne real. Durch die glühende Liebe (bhakti) zu Gott vermag die Seele sich von den Banden des Sansâra loszumachen und die selige Vereinigung mit Gott zu erreichen. Während die Lingâyats in ihrer Theologie demnach mit anderen shivaitischen Sekten viel gemein haben, unterscheiden sie sich in sozialer Hinsicht sehr bedeutend von ihnen. Der Begründer oder wohl richtiger Erneuerer des Lingaismus, der Brahmane Basava, der im 12. Jahrhundert als Minister des Königs von Kalyâna lebte, brach nämlich mit der brahmanischen Tradition und hob das Kastenwesen auf, was freilich nur zur Folge hatte, daß die orthodoxen Hindus fortan mit seinen Anhängern keine Gemeinschaft mehr haben wollten. Die Absicht des Gründers, daß die Lingâyats wenigstens unter sich keine Kasten mehr bilden sollten, erwies sich im Laufe der Zeit als undurchführbar. Die dem Hindu unausrottbar eingewurzelte Tendenz zur Kastenbildung bewirkte bald, daß eine Reihe von endogamen Gruppen entstand und daß die Gemeinde der Lingâyats in dieser Hinsicht ein verkleinertes Gegenstück des Hinduismus ist — allerdings mit wesentlichen Unterschieden. Die Lingâyats zerfallen in drei Klassen, welche wieder aus zahlreichen Kasten bestehen: 1. die oberste Klasse, zu welcher die Priester und die Kaufleute gehören, 2. die Ackerbauer, Handwerker usw., die zwar als tief unter der ersten Klasse stehend gelten, aber doch noch als Voll-Lingâyats angesehen werden, und 3. die Wäscher, Schuster und Angehörigen anderer niederer Kasten, welche nur sogenannte „Halb-Lingâyats" sind und der religiösen Privilegien nur in beschränktem Umfange teilhaftig werden können. Die Leitung der Gemeinde liegt in der Hand der erblichen Priesterkaste, der sogenannten Jangamas; einige von diesen leben auch als Mönche in Klöstern. Bemerkenswert ist, daß bei den Lingâyats die Frau, im Gegensatz zu dem sonst von den Hindus geübten Brauch, dem Manne gleichgestellt wird und daß Witwen sich wieder verheiraten können. In

ihren religiösen Gebräuchen weichen die Angehörigen dieser Sekte, die sich selbst mit Vorliebe „Vîra-shaivas" nennen, sehr wesentlich von den Orthodoxen ab; sie genießen weder Fleisch noch Alkohol, legen auf Opfer und Wallfahrten sowie auf viele rituelle Reinheitsvorschriften kein Gewicht, begraben ihre Toten und haben ein besonderes Ritual. Sie sind strenge Monotheisten und verehren Shiva unter dem Bilde des Linga, von dem jeder Lingâyat stets eine steinerne Nachbildung in einem Büchschen um den Hals bei sich trägt.

c) Die Shâktas

Die Verehrung des höchsten Wesens als Muttergöttin, und zwar zumeist als Durgâ, ist einer der hervorstechendsten Züge des modernen Hinduismus. Wenn sich auch im Mahâbhârata bereits Hymnen finden, in denen Durgâ in den höchsten Tönen gepriesen wird, so gehört ihre Erhebung zu dem alles überragenden Weltprinzip doch erst einer späteren Zeit an und spezielle Sekten, die ihrem Dienst sich weihen, finden sich erst, seitdem die Tantras einen immer mächtigeren Einfluß auf das indische Geistesleben ausüben. Heutzutage ist der Durgâ-Kult namentlich in Bengalen sehr verbreitet. In einzelnen Landesteilen scheint derselbe im letzten Jahrhundert zugenommen zu haben, wenigstens berichtet Buchanan, daß zu seiner Zeit in Bihâr Durgâ viele neue Verehrer gefunden hätte, da „einige weise Leute erzählt hätten, sie sei die Göttin der Engländer und diese verdankten ihr ihre Erfolge".[1]) Daß Durgâ von vielen Indern als die Göttin der Europäer angesehen wird, wird auch sonst berichtet. Der seinerzeit sehr bekannte Hindugelehrte Mazumdar erzählte nach seiner Europareise dem Heiligen Râmakrishna, die Europäer seien nicht Atheisten, sondern glaubten an eine „ewige und unbegrenzte Energie, die als unbekannte Macht dem Weltall zugrunde liege und aus der alles hervorgehe". Dieser Begriff aus der Lehre Spencers wurde von den Indern mit der Shakti, d. h. mit Durgâ gleichgesetzt. Neuerdings hat in der Zeitschrift „Prabuddha Bhârata" (Januar 1915) ein Schriftsteller darzutun versucht, die Lehre Nietzsches sei im wesentlichen eine Verehrung der Shakti.[2])

---

[1]) Crooke, ERE Vol. II, S. 491 b.

[2]) J. B. Pratt, „India and its Faiths", S. 61.

Der Shaktismus steht zumeist in engster Beziehung zum Shivaismus, und eine deutliche Trennungslinie zwischen beiden Religionsformen kann überhaupt erst dann gezogen werden, wenn das weibliche Element, die Shakti, so weit in den Vordergrund geschoben wird, daß sie das männliche, d. h. Shiva, ganz an Bedeutung überragt.

Die allgemeinen Umrisse der Philosophie der Shâktas sind folgende:

Im höchsten Sinne real ist das all-eine qualitätslose Brahma. Dieses manifestiert sich durch die ihm wesenseine Shakti, die ihm eingeborene Kraft, was bildlich in der Weise dargestellt wird, daß das Absolute, in attributhafter Form als Shiva und Shakti erscheinend, die übersinnlichen Potenzen ins Dasein ruft, aus denen das gedankliche und das materielle Universum sich bildet. Als der reine Geist, wie er sich in jedem Selbst offenbart, und als die Urmaterie, aus der alles Stoffliche besteht, als die Mâyâ, welche die Unwissenheit verbreitet und den Sansâra hervorruft, und als Vidyâ (Wissen), die den Irrtum beseitigt und den Sansâra aufhebt, ist die Shakti alles in allem, denn das ganze All mit seinen Wesen, mit allen Göttern und Göttinnen, mit Brahmâ, Vishnu und Shiva ist nur eine Erscheinungsform von ihr, die bald weibliche, bald männliche Gestalt annimmt und ihrem innersten Wesen nach das transzendente Brahma, ewig Sein, Denken und Wonne ist. Dieser theopanistische Grundgedanke ist die höhere metaphysische Wahrheit des Shaktismus, die in zahllosen Werken in oft recht abstruser Form dargelegt wird. Seine Quintessenz findet einen schönen Ausdruck z. B. in den folgenden Versen aus dem Kâlikâ-Mangala des bengalischen Dichters Govindadâs (um 1600):

„Große Târâ, wie vervielfacht Körper sich im Spiegel zeigen,
Strahlst du selber, vielgestaltig, ewig in dem Weltall wieder,
Gleichst den Wassern, die gen Himmel aus den Meeresfluten steigen,
Von der Höhe tropfenweise in die Flüsse fallen nieder
Und alsdann zum Weltmeer wieder strömen hin im ew'gen Reigen."

Der Kultus der Shâktas steht freilich in einem seltsamen Kontrast zu der Erhabenheit ihrer metaphysischen Ideen. Die Mittel, welche empfohlen werden, um den Gläubigen zum Bewußtsein sei-

ner Identität mit der ewigen Shakti zu bringen, sind etwas eigentümlicher Art. Um sich nämlich die weibliche Natur des höchsten Weltprinzips recht anschaulich vor Augen zu führen, versenken sich die Gläubigen nicht nur in ihren Meditationen in die transzendente Wesenheit der Shakti, die sie als mit sich selbst identisch vorstellen, sondern sie verehren sie auch nach den Regeln des tantrischen Rituals unter dem Symbol der Yoni und noch anschaulicher unter der Gestalt einer schönen Frau, die bei den orgiastischen Gottesdiensten zum Gegenstand sinnlich-übersinnlichen Genusses gemacht wird.

Das tantrische Ritual mit seinen blutigen Tier- und Menschenopfern, mit seinen Weingelagen, mit dem Genuß von Fleisch und Fisch und mit seinen sexuellen Ausschweifungen wird heute nur im geheimen von extremen Shâktas, von den sogenannten Kaulas, ausgeübt. Die meisten Shâktas, selbst die radikaleren, die dem „Vâma-mârga“, d. h. dem „Weg zur Linken“, folgen, gehen nicht so weit. Sie begnügen sich zumeist mit Ziegenopfern und vom Wein werden nur wenige Tropfen gekostet. Die Anhänger der milderen Richtung, des Dakshina-mârga, des „Weges zur Rechten“, tun nicht einmal dieses, sie benutzen statt des Weins den Saft der Kokusnuß und ersetzen oft selbst die Ziegen durch Vegetabilien und Süßigkeiten; an Stelle des Blutes treten rote Blumen. Die Zahl der extremen Shâktas läßt sich nicht sicher in Erfahrung bringen, da die Kaulas in ihren eigenen heiligen Schriften dazu angehalten werden, ihren Glauben und ihren Kult zu verheimlichen und sich äußerlich als Shaivas oder Vaishnavas auszugeben.

Die furchtbarste Form der Durgâ-Verehrung war bei der Mördersekte der Thags (englische Schreibung: Thugs) in Übung. Die älteste Erwähnung dieser unheimlichen Brüderschaft findet sich bei dem Dichter Mankha (12. Jahrh. n. Chr.). Die Thags bildeten eine Geheimgesellschaft, die des Glaubens war, daß Durgâ ihr vor unvordenklichen Zeiten den Auftrag erteilt habe, friedliche Reisende zu überfallen und zu töten und deren Eigentum zum Teil der Göttin zu weihen, zum Teil aber unter sich zu verteilen. Dieses ihr Räuberhandwerk übten die Thags nach bestimmten Regeln mit so großer Vorsicht aus, daß sie jahrhundertelang ziemlich ungestraft eine wahre Geißel mancher Landesteile Indiens waren. Erst der Energie des britischen Generalgouverneurs Lord William Ben-

tinck gelang es, in den Jahren 1830—1837 dem Treiben dieser Würgerbanden durch planmäßige Verfolgung für immer ein Ende zu bereiten. Bemerkenswert ist es, daß zu den Thags nicht nur Hindus, sondern auch Mohammedaner gehörten, die hier also, wie dies in Indien so oft geschah, in ihren religiösen Anschauungen und Gebräuchen ganz von hinduistischen Ideen beeinflußt wurden. Unter den Thags, welche von der Justiz dingfest gemacht wurden, befanden sich auch viele Brahmanen und Kaufleute, die sich bei ihren Mitbürgern großen Ansehens erfreuten, weil niemand ahnte, welcher Art die „Geschäftsreisen" waren, die sie von Zeit zu Zeit in die Ferne führten.

Die abstoßenden Erscheinungen, die der Shaktismus gezeitigt hat, haben manche europäische Beurteiler dazu veranlaßt, die Shâktas überhaupt als eine Art von blutdürstigen und unmoralischen Satanisten hinzustellen; wenn Grausamkeit und Wollust auch wesentliche Züge des Shaktismus sind, so finden wir andererseits in den Schriften der Shâktas doch auch wieder echte Gottesliebe und tiefe Frömmigkeit, wie z. B. in dem oben S. 220 wiedergegebenen Gedicht des bengalischen Dichters Râma Prasâda und vielen anderen Erzeugnissen der Poesie.

d) Die Brâhmas, Sauras, Gânapatyas

Fast alle Hindus, die einer Sekte angehören, sind Vaishnavas, Shaivas oder Shâktas. Diesen großen Gruppen von Religionsgemeinschaften gegenüber sind alle anderen von geringer Bedeutung. Wie wir aber aus literarischen Quellen wissen, gab es früher eine Reihe von Sekten, welche diese oder jene andere Gestalt des indischen Patheons als den ewigen Gott betrachteten und dementsprechend in ihm den obersten Weltenherrn oder das personifizierte Absolute erblickten. Wenn diese auch heutzutage, wie man aus dem fast völligen Mangel an Nachrichten über sie schließen muß, nur noch ein wenig beachtetes Schattendasein führen, so ist es doch notwendig, ihrer hier kurz zu gedenken und das Wesentlichste über sie mitzuteilen.

Die Verehrer des Gottes Brahmâ betrachten diesen als den

größten aller Götter und beweisen dies aus vedischen Texten, in welchen Brahmâ als der ungeborene Schöpfer aller Dinge bezeichnet wird. Verschiedene Schulen setzen ihn mit Hiranyagarbha oder Virât (s. S. 306) gleich und streiten darüber, ob er als tausendköpfig oder nur als vierhäuptig anzusehen sei.

Die Sauras oder Sonnenanbeter identifizieren die Sonne mit dem Absoluten; sie berufen sich hierbei auf Textstellen, wie Rig-Veda 1, 115, 1, wo Sûrya die Seele des Beweglichen und Unbeweglichen genannt wird. Als Merkmal ihrer Sektenzugehörigkeit tragen die Sauras ein Stirnzeichen aus rotem Sandel, brennen sich den Sonnenkreis auf Arme und Brust und schmücken sich mit einem Kranz von roten Blumen. Untereinander zerfallen sie in mehrere Schulen, die sich in ihrer Theologie und ihrem Ritual in Einzelheiten unterscheiden.

Die Gânapatyas oder Anhänger des Gottes Ganesha halten diesen für den höchsten Gott. Sie begründen diese ihre Ansicht damit, daß Ganapati am Anfang fast aller religiösen Zeremonien und Schriften angerufen wird und deshalb auch tatsächlich der erste der Götter sein müsse. Sodann führen sie den Vers Rig-Veda 2, 23, 1, wo Brihaspati als Herr der Scharen (Ganapati) bezeichnet wird, an und legen ihn dahin aus, daß danach Ganesha, der Herr der Scharen, d. h. der Götter Shiva, Vishnu, Brahmâ, Indra usw., der Lehrer der Weisen Bhrigu, Brihaspati, Shesha usw. ist, der von Brahmâ und allen anderen bei der Weltschöpfung verehrt wird.[1]) In diesen Kreisen entstand wohl auch die Ganapati-Upanishad, wo der Gott als der ewige Geist, als der Schöpfer, Erhalter und Zerstörer der Welt gepriesen und denen, die über ihn meditieren, irdisches Gedeihen, der Besitz der Yoga-Kräfte und die ewige Seligkeit verheißen wird.[2]) Die Gânapatyas tragen ein rotes halbmondähnliches Zeichen auf der Stirn. Unter ihnen soll es mehrere Richtungen geben, darunter auch eine Sekte von Vâmamârgîs, die sich obszönen Orgien hingeben.

---

[1]) R. G. Bhandarkar, „Vaishnavism etc.“, S. 149.

[2]) Kennedy, „Hindu Mythology“, S. 353. — Vergl. auch die Ganesha-Gîtâ im Ganesha-Purâna, die in vielen Hymnensammlungen auch für sich gedruckt erscheint (z. B. im Brihatstotrasaritsâgara, Bombay 1892, I, 61—94).

Neben den Anhängern des Brahmâ, Sûrya und Ganapati soll es auch spezielle Verehrer von Skanda, Agni, Soma und vielen anderen Göttern gegeben haben, wie weit hier aber tatsächlich eine Sektenbildung vorliegt, läßt sich schwer sagen; von Bedeutung sind sie heutzutage jedenfalls nicht mehr.

3. DIE SMARTAS

Im Gegensatz zu all den bisher besprochenen Sekten stehen die Anhänger Shankaras auf dem Boden des reinen akosmistischen Theopanismus (s. S. 169). Die Brahmanen, welche Anhänger der reinen Advaita-Lehre sind, führen den Namen „Smârtas".[1] Ihre geistige Leitung liegt in der Hand der Asketen unter ihnen, der Sannyâsîs, die große und berühmte Klöster bewohnen. Shankara selbst soll vier derartige Mathas in allen vier Himmelsrichtungen Indiens, in Shringerî (in Maisur), in Purî, in Dvârakâ und in Badarînâth (im Himâlaya) begründet und seine Schüler dort als Äbte eingesetzt haben. Die Nachfolger derselben, die dort auf Grund apostolischer Sukzession bis auf den heutigen Tag amtieren, führen den Titel „Jagadguru" (Weltlehrer) oder „Shankarâcârya"; einige von ihnen, namentlich der Shankarâcârya von Shringerî, üben einen bedeutenden Einfluß auf das religiöse Leben aus. Daneben gibt es noch eine Reihe anderer derartiger klösterlicher Niederlassungen, in denen die Advaita-Lehre herrscht.

---

[1]) Das Wort „Smârta" (von Smriti, die Überlieferung) bezeichnet eigentlich Angehörige der orthodoxen „zweimalgeborenen" Kasten, welche den privaten Kultus in der von der Tradition, speziell den Grihya-Sûtren, gelehrten Weise ausüben, im Gegensatz zu den „Shrautas" (von Shruti, die Offenbarung), welche noch alle oder einige Shrauta-Opfer darzubringen pflegen. Ihr Ritual sucht vedische Zeremonien mit tantrischen Gebräuchen zu verbinden; in ihren Kreisen wird namentlich die Verehrung der fünf Hausidole (S. 330) hochgehalten. Im Hinblick auf ihre religiöse Praxis sind die Smârtas Anhänger der Mîmânsâ, in metaphysischer Beziehung stehen sie zumeist auf dem Standpunkt des zweiheitlosen Vedânta, weshalb in Gujarât und in Südindien der Name „Smârta" geradezu für die brahmanischen Anhänger Shankaras gebraucht wird.

Wenn die Anhänger Shankaras auch Gott als das in allem Sein existierende eigenschaftslose Absolute ansehen, so halten sie doch, wie oben S. 172 ausgeführt worden ist, für alle, die noch im Wahn der Erscheinungswelt befangen sind, die Verehrung eines Îshvara für notwendig. Deshalb gebot Shankara, wie in der Geschichte seines Lebens erzählt wird, seinen Schülern, die in den heiligen Schriften vorgeschriebenen Kultusformen bei den Menschen, welche die reine Einheit noch nicht zu fassen vermögen, zu verbreiten. So lehrte denn Paramata Kâlânala in Benares den Shivadienst, Lakshmana und Hastâmalaka den Vishnukult in Kânci, während Divâkara die Sauras, Tripurakumâra die Shâktas, Girijaputra die Gânapatyas und Batukanâtha wie bisher die Kâpâlikas leiten sollten, obwohl sie durch Shankara zur Advaita-Lehre bekehrt worden waren.

Wenn die Smârtas mithin, auf dem Standpunkt des niederen Wissens, jeden Gott als den höchsten verehren können, ist im praktischen Leben der größte Teil von ihnen doch den Shaivas zuzurechnen, wie Shankara selbst, der ja als eine Inkarnation Shivas gilt.

Mit dieser ihrer eigentümlichen Lehre von der doppelten Wahrheit nehmen die Smârtas eine Mittelstellung ein zwischen den Sekten, welche den Bilderdienst anerkennen, und denen, die Gott als gestaltlos verehren, welchen wir uns im folgenden Abschnitt zuwenden wollen.

4. MONOTHEISTISCHE BILDERFEINDLICHE REFORMER

Im heutigen Indien gibt es eine Reihe von Religionsgemeinschaften, welche es für unwürdig halten, Symbole oder Idole Gottes zu verfertigen, und welche sich bemühen, von dem höchsten Wesen jede Verbildlichung fernzuhalten. Wenn wir von den ganz modernen, unter christlicher Einwirkung entstandenen Bestrebungen dieser Art, welche im VII. Hauptabschnitt besprochen werden sollen, absehen, so sind es zumeist Sekten, die unter mohammedanischem Einfluß entstanden, welche auf Götterbilder verzichten. In vielen Fällen hat dieser Versuch, alles Bildhafte aus dem Kultus zu verbannen, zu einem vollen Erfolge nicht geführt. Das Bedürfnis des

Hindu, das Überirdische in dieser oder jener Weise sich gegenständlich nah zu wissen, hat oftmals die Oberhand gewonnen und schließlich die symbolfeindlichen Tendenzen ganz verdrängt oder aber veranlaßt, daß statt der Götterbilder heilige Bücher oder andere Gegenstände, oder aber der Lehrer (Guru) bzw. Reliquien desselben zum Gegenstand eines Kultus gemacht wurden. Mit der bildlosen Gottesverehrung verbindet sich zumeist der Versuch, auf dem Boden des reinen Monotheismus Hindus und Mohammedaner zu einen. Zugleich mit der Ablehnung der von den orthodoxen Lehrern vorgeschriebenen Art des Kultus tritt oft auch die Tendenz hervor, durch Nichtanerkennung des Kastenwesens dem orthodoxen System entgegenzutreten — ein Beginnen, das vielfach zur Folge hatte, daß eine völlige Entfernung vom Hindutum eintrat und daß diese Religionsformen als besondere außerhalb des Hinduismus stehende Religionen angesehen werden.

Der berühmteste Vertreter eines bildlosen Gottesdienstes, der Islam und Hinduismus verschmelzen sollte, war Kabîr. Der Sage nach 1440 als Sohn einer Brahmanenwitwe in Benares geboren, von ihr ausgesetzt und von einem mohammedanischen Weber als Muselman aufgezogen, wurde er in früher Jugend ein Schüler Râmânandas. Er starb 1518 in Maghâr. In den in altem Hindî abgefaßten zahllosen Versen Kabîrs kommen monotheistische und pantheistische Gedanken nebeneinander zum Ausdruck. Überall ist er bestrebt, die Anschauungen der Hindus und der Mohammedaner miteinander in Einklang zu bringen. Charakteristisch ist seine Lehre, daß Gott durch sein Wort (Shabda = Logos) alles hervorgebracht habe. Da alle Wesen somit gleichen Ursprungs sind, sind alle Kastenunterschiede hinfällig. Gott ist von allen Wesen nicht durch Opfer und Werkdienst, wie dies die Priester der verschiedensten Richtungen lehren, sondern allein durch innerliche Frömmigkeit zu verehren, auf daß er die Erlösung spende. Kabîrs Gedichte stehen bei allen Hindus in hohem Ansehen. Seine besonderen Anhänger, die sogenannten Kabîrpanthîs, gehören zumeist den unteren Klassen an; sie sind in West- und Zentralasien nicht selten und haben ihren geistigen Mittelpunkt in den Mathas in Benares und in Maghâr.

Ein anderer Sektengründer, der aus der Schule Râmânandas her-

vorging, Dâdû, der um 1600 lebte, lehrte ebenfalls die bildlose Verehrung Râmas. Seine Anhänger zerfallen in drei Klassen: sie sind entweder Asketen oder Leute, die einen gewöhnlichen Lebensberuf haben, oder endlich Nâgas, d. h. Personen, die sich als Soldaten verdingen.

Neben verwandten Sekten, die aus der Schule Râmânandas erwuchsen, gibt es noch eine ganze Reihe ähnlicher anderen Ursprungs, die hier nicht alle aufgeführt werden können. Die shivaitischen „Alakhnâmîs" verehren einen „unsichtbaren" Gott und ebenso die shivaitischen Sittars, welche heutzutage nicht so hervortreten wie im 16. und 17. Jahrhundert. Die Lieder der Sittars gehören zu den bemerkenswertesten Erzeugnissen der tamulischen Literatur. In ihrem Religionssystem verbinden sie den leidenschaftlichen Kampf gegen manche hinduistischen Lehren und Gebräuche mit einer glühenden Shiva-Liebe und alchimistischen Ideen.

Von unvergleichlich größerer Bedeutung als alle diese ist die Religionsgemeinde der Sikhs im Panjâb, die über drei Millionen Anhänger zählt. Der Stifter des Sikhismus, Nânak (1469—1538), war ein frommer Wanderprediger, der Hindus und Mohammedaner durch den Glauben an den einen, bildlich nicht darzustellenden Gott (Râma, Hari, Govinda) einen wollte. Die kleine Schar der Schüler („Sikhs") seiner Lehre vermehrte sich stark unter seinen Nachfolgern, den „Gurus", und gewann im Laufe der Zeit eine hohe politische Bedeutung, besonders unter dem zehnten und letzten Guru, Govind Singh (1675—1708), der ihnen eine ausgezeichnete militärische Organisation gab und durch die Einführung einer Reihe von Bestimmungen das nie ganz außer Übung gekommene Kastenwesen außer Kraft setzte und seine Anhänger zu einer wirklichen Nation zusammenschweißte. Alle Mitglieder der „Khâlsâ" (Gemeinde) wurden durch eine besondere Einweihungszeremonie, den sogenannten Pâhul, zu gleichberechtigten Gliedern einer großen Brüderschaft; sie führen deshalb alle den Ehrennamen „Singh" (Löwe). Sie verpflichteten sich fortan, das Haar nie zu schneiden, stets enge Kniehosen und ein stählernes Armband zu tragen, sowie einen Kamm und ein Schwert bei sich zu führen. Mit seinen tapferen Kriegern gelang es Govind Singh, im Kampfe mit dem Großmogul Aurangzeb und anderen Feinden trotz mancher Schicksals-

schläge die Macht der Sikhs aufrechtzuerhalten. Nach seinem Tode fiel zunächst sein Reich auseinander, wozu nicht wenig der Umstand beitrug, daß Govind Singh keinen Nachfolger ernannt hatte und der Mangel eines allgemein anerkannten Führers innere Wirren unter den einzelnen Stämmen hervorrief. Ein Retter erstand den Sikhs in dem großen Ranjît Singh, dem Häuptling von Gujrânvâlâ, der sie durch seine staatsmännische Gewandtheit und militärische Tüchtigkeit einte und ihr Reich durch Eroberungen wesentlich ausdehnte. Mit seinem Tode (1839) ging die politische Macht der Sikhs ihrem Ende entgegen und 1848 kamen sie unter britische Herrschaft.

Wenn die Sikhs heutzutage auch ihre staatliche Selbständigkeit verloren haben, so haben sie damit doch nicht aufgehört, im religiösen und politischen Leben Nordindiens ein gewichtiger Faktor zu bleiben. Die Grundlage ihrer religiösen Anschauungen ist der Glaube an einen Gott, der bald mehr theopanistisch, bald mehr theistisch aufgefaßt wird. Die Welt hat Gott zum Spiel durch seine Mâyâ hervorgerufen, die individuellen Seelen entsprangen aus ihm wie die Funken aus dem Feuer; infolge ihres Karma wandeln sie in der Welt umher, bis sie, durch treue Gottesergebenheit gereinigt, wieder in ihm aufgehen. Diese Lehren entstammen offensichtlich dem allgemein-hinduistischen Anschauungskreis, erscheinen in Einzelheiten aber modifiziert durch die Ablehnung der Idolatrie, des Polytheismus und Ritualismus (obwohl sich all dieses zum Teil wieder eingeschlichen hat) und durch die Beeinflussung durch islamisch-sufische Ideen. Das heilige Buch, auf welches sich der Sikhismus gründet, ist der Adi-Granth, die Sammlung der religiösen Lieder der Gurus, in welchen auch Aussprüche berühmter Heiliger wie Râmânands, Kabîrs u. a. aufgenommen worden sind. Nicht so allgemeiner Anerkennung erfreuen sich andere Werke, die diesen ergänzen, sowie der „Granth des zehnten Königs", d. h. die Kriegsgesänge des Guru Govind, welche nur bei einem Teil der Sikhs im Gebrauch sind. Innerhalb des Sikhismus sind eine Reihe von Sekten entstanden, darunter einige, welche die vom letzten Guru eingeführten Neuerungen nicht anerkennen. Entgegen der Übung Nânaks und seiner Nachfolger, welche verheiratete Männer waren, kam auch das Asketentum innerhalb der Gemeinde der Sikhs zu Ehren und es bildeten sich Orden von Sannyâsîs. Der

Unterschied zwischen Hindus und Sikhs, der auch in früherer Zeit kein allzu scharfer war, ist in der Gegenwart teilweise ein so fließender geworden, daß es heutzutage kaum möglich ist, einen Trennungsstrich zwischen beiden zu ziehen, wenn auch unter den orthodoxen Sikhs Bestrebungen am Werke sind, den Sikhismus vor dem Aufgehen in das Hindutum zu bewahren und als eine selbständige Religion hinzustellen.

VII

DER EINFLUSS DES ABENDLANDES

1. DIE EINWIRKUNGEN DES WESTENS

Durch Vasco da Gamas Landung in Kalikut (an der Malabarküste) im Jahre 1498 wurde zwischen Indien und dem Abendlande eine dauernde Verbindung hergestellt, die sich von Jahr zu Jahr immer enger gestaltete. So große Bedeutung aber mit der Zeit auch das Eingreifen der europäischen Kolonialmächte, zuerst der Portugiesen, dann der Franzosen und Engländer für die politische und wirtschaftliche Geschichte Indiens gewann, so gering war doch zunächst die Einwirkung der westlichen Kultur auf das Hindutum als Ganzes. Erst drei Jahrhunderte später, etwa in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, beginnt das Abendland auf das Denken der gebildeten Klassen Indiens einen tiefgehenden Einfluß auszuüben.

Der immer wachsende Verkehr zwischen Europa und Indien, die steigende Zahl von europäischen Besuchern, die Einführung der Erzeugnisse der europäischen Industrie, welche die Schaffung neuer Bedürfnisse zur Folge hatte, schließlich die Bekanntschaft mit den Ergebnissen der europäischen Wissenschaft und den Errungenschaften der Technik des Abendlandes — all dies wirkte mit der Zeit zusammen, um einer weitgehenden Umgestaltung des indischen Geisteslebens durch europäische Ideen den Weg zu bahnen.

Drei Kräfte waren es vor allem, welche die Wirkung dieser allgemeinen Kultureinflüsse verstärkten und beschleunigten: die bri-

tische Herrschaft, die Tätigkeit der Missionen und die Arbeit der europäischen Orientalisten.

Die Briten, die sich nach Verdrängung der anderen europäischen Mächte durch eine lange Reihe politischer und militärischer Unternehmungen zu den unbestrittenen Herren Indiens gemacht hatten, führten eine Reihe von Neuerungen ein, deren sie zur Festigung ihres Regierungssystems bedurften. Sie beschränkten sich jedoch nicht darauf, ihr Verwaltungssystem in Indien heimisch zu machen, sie waren vielmehr auch in ihrem eigenen Interesse genötigt, eine Anzahl von indischen Unterbeamten heranzubilden und in gewissem Umfange mit dem Englischen und den Resultaten der europäischen Wissenschaft vertraut zu machen. Auf Betreiben Lord Macaulays entschloß man sich, das Englische zur offiziellen Sprache zu erheben und die Wissenschaften des Westens zum Gegenstande des höheren Unterrichts zu machen, nachdem dieser 1838 erklärte, ein Brett mit europäischen Büchern sei mehr wert als alles, was die ungeheure Literatur Indiens und Arabiens hervorgebracht habe. Diese amtliche Protektion der europäischen Bildung förderte nicht wenig die Verbreitung nützlicher Kenntnisse, sie hatte allerdings andererseits wieder den Nachteil, daß viele in den Regierungsschulen erzogene Inder der klassischen Literatur ihres eigenen Volkes ganz entfremdet wurden und sich zu den Vertretern übelster Halbbildung auswuchsen.

Ein anderer wesentlicher Faktor, der bei der geistigen Umwälzung in Indien eine bedeutende Rolle spielte, ist die christliche Mission. In ihrem eigensten Arbeitsgebiet, in der Bekehrung zum Christentum, hatte sie freilich keine großen Erfolge aufzuweisen; heutzutage beträgt die Zahl der indischen Christen nur $1^1/_4$% der Bevölkerung, und die Konvertiten beschränken sich fast ganz auf die Angehörigen wenig zivilisierter Stämme oder verachteter Kasten, wofür in der Hauptsache allerdings wohl mehr soziale als religiöse Gründe maßgebend sein mögen. Indirekt hat die Mission aber durch ihre eifrige religiöse und soziale Tätigkeit an der Neubelebung der indischen Religiosität hervorragenden Anteil: sie rüttelte nicht nur die in Gleichgültigkeit und Indolenz versunkenen Religionsparteien der Hindus auf, sondern bewirkte auch durch ihr Beispiel die Ab-

schaffung vieler Mißstände und die Nachahmung ihrer religiösen Methoden und sozialen Einrichtungen durch die Hindus selbst.

Schließlich ist auch die europäische Orientalistik von wesentlicher Bedeutung für die Umwandlung der religiösen und sozialen Anschauungen gewesen. Erst durch die Arbeit europäischer Forscher ist auch den Indern selbst (wenigstens denjenigen von ihnen, die sehen wollen) die Einsicht in das geschichtliche Werden ihrer Vorstellungen und Gebräuche erschlossen und damit der Weg zu freieren Anschauungen eröffnet worden.[1])

Alle diese Kräfte arbeiteten zusammen, um den indischen Geist in andere Bahnen zu lenken. Sie wirkten in den mannigfachsten Gebieten des Geisteslebens, sie beeinflußten Literatur und Kunst ebensosehr wie die sozialen und politischen Anschauungen und die religiösen Vorstellungen und Gebräuche.

2. DAS ERWACHEN DES NEUEN GEISTES

Die Neuorientierung des geistigen Lebens, welche der wachsende Einfluß europäischer Ideen heraufführte, fand ihren Ausdruck in der Literatur, die jetzt allmählich eine von der der Vergangenheit verschiedene Physiognomie annimmt. Hatte sich bisher das Schrifttum der Hindus in der Hauptsache darauf beschränkt, in Sanskrit oder in den verschiedenen Dialekten der Volkssprache von Krishna und Râdhâ, von Râma und Sîtâ oder von Shiva und Durgâ zu berichten, Sagen aus den Epen oder Purânas aufs neue poetisch zu behandeln, Liebesgeschichten oder Fabeln zu erzählen, so wandte es sich jetzt modernen Stoffen zu. Die Einführung der Druckerpresse und die alle räumlichen Entfernungen schnell überwindenden Verkehrsmittel ermöglichten die Entstehung einer aktuellen Tagesliteratur, begünstigten die literarische Behandlung von Problemen, die für jedermann und nicht nur für einen begrenzten Zirkel literarischer Feinschmecker von Interesse waren, und schufen einen

---

[1]) Vergl. Max Müller's Bemerkungen über die Wirkung, welche seine Textausgabe des Veda auf das geistige Leben der Hindus hatte, in seinem Aufsatz „Damals und jetzt", Deutsche Rundschau XLI, 1884, S. 419.

indischen Journalismus. Wenn auch in der modernen Literatur Indiens, allen zeitweise in manchen Kreisen überhand nehmenden anglisierenden Neigungen zum Trotz, doch stets am Ende wieder das echt-indische Element in den Vordergrund trat, so kann doch der gewaltige Einfluß, den das Abendland auf die geistige Umwälzung in Indien hatte und noch hat, kaum überschätzt werden. Viele Gedanken, welche die Hindus heute als ihr uraltes Eigentum ansehen, das im Laufe der Jahrhunderte in den Hintergrund gedrängt und erst in jüngster Zeit wieder zu seinem Recht gekommen sei, sind doch in Wahrheit erst aus Europa zu ihnen gelangt und dann durch Anpassung an das Vorhandene wahrhaft erworben und durch Verknüpfung mit dem Ererbten als echt indisch hingestellt worden.

Der abendländische Einfluß auf die indische Literatur der Gegenwart erstreckt sich jedoch nicht allein auf die behandelten Stoffe; er war auch bei der Schaffung der Form wirksam. Das Hindûstânî, das heute in der Prosaliteratur in Anwendung kommt, ist künstlich geschaffen worden durch die im englischen Auftrage von Lallûjî Lâl hergestellten Übersetzungen, es ist eine Literatursprache, „deren Anerkennung erzwungen wurde durch das Prestige seiner Erfinder, durch die Tatsache, daß die ersten in ihr geschriebenen Bücher einen höchst volkstümlichen Charakter trugen und dadurch, daß sie eine Sphäre fand, in welcher sie eminent nützlich war".[1]) Ebenso ist das Prosa-Bengâlî in hohem Maße abhängig von der Sprache, die der Missionar Carey und seine Freunde bei der Herstellung ihrer Bibelübersetzung und bei der Abfassung ihrer Lehrbücher zum ersten Male verwandten. Dies ist auch von indischer Seite durchaus anerkannt worden. D. C. Sen macht darauf aufmerksam, daß die gesamte bengalische Prosa in der vorbritischen Zeit „zu unbedeutend ist, um in einer Literaturgeschichte eine prominente Erwähnung zu verdienen" und hebt ausdrücklich hervor, daß „europäische Schriftsteller, hauptsächlich Missionare, die Pioniere auf allen Gebieten des volkssprachlichen Schrifttums waren" und daß sie „die Grundlage legten, auf welche sich das große Gebäude unserer (bengalischen) Literatur gründet".[2])

---

[1]) G. A. Grierson „The Modern Vernacular Literature of Hindustan", S. 107.

[2]) D. C. Sen „History of Bengali Language and Literature", S. 845, 877.

Die Einwirkung abendländischer Vorbilder und Ideen ist bei den einzelnen neuindischen Sprachen eine sehr verschiedene. Am stärksten ist sie zweifellos fühlbar in demjenigen Landesteile, der heute als das intellektuelle Zentrum Indiens anzusehen ist — in Bengalen. Hier hat nicht nur eine weitgehende Durchdringung mit europäischen Gedanken stattgefunden, sondern hier ist auch Neues, Bodenständiges aus der Befruchtung des indischen Denkens durch den Geist des Westens hervorgegangen. Der Pandit Râmagati Nyâyaratna schreibt hierüber in seinem Werke „Banga-bhâshâ o Bângâlâ -sâhitya-vishayaka-prastâva“:

„Die Eroberung Bengalens durch die Engländer war nicht nur eine politische Umwälzung, sondern bahnte einer noch größeren Umwälzung in Gedanken und Ideen, in Religion und Gesellschaft den Weg. Wir können diesen mächtigen Umschwung nicht besser bezeichnen, als durch Äußerung der Ansicht, daß die englische Eroberung und die englische Erziehung Bengalen aus der moralischen Atmosphäre Asiens in diejenige Europas versetzt haben. Alle die großen Ereignisse, welche während der letzten hundert Jahre den europäischen Geist beeinflußten, haben auch, so sehr die Entfernung ihren Einfluß abschwächen mochte, auf die intellektuelle Entwickelung des neueren Bengalen eingewirkt. Die Befreiung Amerikas, die französische Revolution, der Krieg um Italiens Einheit und Unabhängigkeit auf politischem Gebiete, die Kraft und der Freisinn der englischen Literatur und Wissenschaft, der Aufschwung des französischen Geistes im 18. Jahrhundert, die Errungenschaften der deutschen Arbeit auf dem Gebiete der Sprachforschung und Altertumskunde, der Positivismus, Utilitarismus, Darwinismus auf geistigem Gebiete, — alles dies hat die Verstandeskräfte Neu-Bengalens geweckt und geschärft . . . Jede Umwälzung bedarf der Anstrengung, und die gegenwärtige bildet keine Ausnahme von der Regel. Niemals in der Geschichte der bengalischen Literatur finden sich in dem engen Raume eines einzigen Jahrhunderts so viele und so glänzende Namen zusammengedrängt wie jene von Râma Mohana Rây, Akshayakumâra Datta, Îshvara Candra Vidyâsâgara, Îshvara Candra Gupta, Madhu Sûdana Datta, Hema Candra Bandyopâdhyâya, Bankima Candra Cattopâdhyâya und Dinavandhu Mitra. Innerhalb der ersten drei Viertel unseres Jahr-

hunderts sind die Prosa, der Blankvers, der historische Roman und das Drama zum ersten Male in die bengalische Literatur eingeführt worden, und Werke der Einbildungskraft sind geschaffen worden, welche die höchsten und besten Bemühungen früherer Jahrhunderte weit hinter sich lassen."[1])

Wenn aus diesen enthusiastischen Worten auch gewiß eine starke Übertreibung des Wertes des Neuen im Verhältnis zum Alten spricht, so hat der Verfasser doch unzweifelhaft recht mit seiner hohen Einschätzung der modernen bengalischen Literatur. Sie ist in der Tat unter den neuindischen Literaturen die bedeutendste und am meisten fortgeschrittene. Sie weist eine Fülle von hervorragenden Schriftstellern auf, deren Namen auf immer mit der Geistesgeschichte des modernen Indien verknüpft sein werden und von denen zum mindesten einer der Weltliteratur angehört.

Es kann unsere Aufgabe nicht sein, hier von all den Männern zu handeln, deren Werke auf das Entstehen eines neuen Geistes bestimmenden Einfluß gewannen; nur einiger sei hier gedacht, die nicht nur auf literarischem, sondern auch auf sozialem, nationalem und religiösem Gebiete wirkten. Der hochgebildete Râm Mohan Rai (geb. 1772) verfaßte zahlreiche Schriften religiösen Inhalts und trat mannhaft für soziale Reformen ein. Er war der erste bedeutende Hindu, der europäischen Boden betrat; leider war es ihm jedoch nicht vergönnt, in die Heimat zurückzukehren, da der Tod ihn 1833 in Bristol dahinraffte. Seine Arbeit wurde fortgesetzt von Debendranâth Thâkur (englisch Tagore), dem die Bengalen wegen seiner Weisheit den Ehrennamen eines „Maharshi" (großen Sehers) gaben, und später namentlich von Keshab Candra Sen (1838 bis 1884). Pandit Îshvara Candra, der sich durch ein bestandenes Examen den Titel „Vidyâsâgara" (Wissensozean) erwarb (1820—1891), machte sich einen geachteten Namen nicht nur als Philanthrop und Reformer, sondern auch als Verfasser einer „Geschichte Bengalens" und anderer Werke, deren Stil gerühmt wird. Harishcandra Mukhopâdhyâya (1824—1861) und Kristodâs Pâl (1838—1884) waren die ersten bedeutenden indischen Journalisten. Madhusûdan Datt (1824—1873) führte den Blankvers in die bengalische Literatur

[1]) Nisikânta Chattopâdhyâya „Indische Essays", Zürich 1883, S. 27 f.

ein und verfaßte bedeutende Dramen. Bankim Candra Cattopâdhyâya (1838—1894) war der Begründer eines neuen literarischen Stils und der Vater des modernen bengalischen Romans, den er, beeinflußt von Walter Scott, aber nach Form und Inhalt durchaus selbständig geschaffen hat. Seine Werke behandeln mit Vorliebe literarische und soziale Probleme und sind gleicherweise ausgezeichnet durch eine seltene Gewalt über die Sprache, durch eine große Fülle origineller Gedanken, eine tiefe Frömmigkeit und eine von den höchsten Idealen getragene Vaterlandsliebe. Dina Bandhu Mitra (1829—1873) geißelte in einem sozialen Drama „Nîldarpan" (der Indigospiegel) 1860 die Mißstände, welche auf den Indigoplantagen herrschten, mit so großem Erfolg, daß dadurch wenigstens die schlimmsten derselben beseitigt wurden.

Der Wirkungskreis dieser Schriftsteller blieb auf Bengalen beschränkt und erstreckte sich höchstens noch auf andere Teile Indiens, in denen ihre Werke in Übersetzungen bekannt wurden. Eine Stellung in der Weltliteratur erwarb sich hingegen in jüngster Zeit ein Dichter, der heute bei allen zivilisierten Nationen gelesen und gefeiert wird: Rabîndranâth Thâkur.[1]) Am 6. Mai 1861 als Sohn von Debendranâth Thâkur geboren, empfing er als Knabe eine gründliche indische und englische Erziehung und brachte als Siebzehnjähriger ein Studienjahr in Europa zu, das er auch späterhin noch häufig besuchte. Mit 14 Jahren schrieb er seine ersten Gedichte und errang in der Folgezeit durch seine Werke eine immer wachsende Berühmtheit. Die von ihm selbst verfertigten englischen Prosaübersetzungen seiner poetischen Werke erwarben ihm viele Verehrer im Abendlande und verschafften ihm 1913 als erstem Inder den Nobelpreis.

Thâkur ist eine außerordentlich vielseitige Persönlichkeit. Er hat nicht nur der bengalischen Poesie in seinen lyrischen Gedichten, seinen Prosawerken und Dramen nach Inhalt und Form neue Wege gewiesen, er ist auch als Komponist, Sozialreformer und Pädagoge hervorgetreten und hat zu den verschiedensten Tagesfragen der Gegenwart Stellung genommen. Ein Anwalt der nationalen Rechte Indiens, legte er in gerechtem Zorn den ihm vom englischen König

---

[1]) Bestes deutsches Werk über ihn: Heinrich Meyer-Benfey „Rabindranath Tagore" Berlin 1921 (Literatur-Sammlung Brandus, Band 39).

verliehenen Rittertitel nieder, als General Dyer in Amritsar 1919 unter einer unbewaffneten Menge ein furchtbares Blutbad anrichtete. Mit scharfen Worten geißelte er das scheinheilige Gebaren des „Völkerbundes“ als das skrupellose Treiben einer „Räuberliga“, und eindringlich predigte er seinem Volke einen Nationalismus, der, frei von den Auswüchsen, den dieser in Europa gezeitigt, einen Universalismus nicht aus-, sondern einschließt.

Sein Lebenswerk erblickt Thâkur vor allem in der praktischen Verwirklichung seiner Gedanken über die Jugenderziehung. Als wünschenswertes Ziel erscheint ihm ein pädagogisches System, das die Kinder in engster Fühlung mit der Natur erhält, dabei aber bestrebt ist, ihnen eine Bildung zu geben, die alle Vorzüge morgen- und abendländischen Wissens in sich vereinigt. In seiner 1901 in Bolpur (100 Meilen von Kalkutta) errrichteten Schule „Shânti Niketan“ hat er seinen Plan zur Durchführung gebracht. Die Schule hat sich aus kleinen Anfängen, allen gegen sie gerichteten Anfeindungen zum Trotz, zu einem blühenden Institut entwickelt, und der Dichter plant jetzt ihre Erweiterung zu einer internationalen Hochschule.

Thâkurs Weltanschauung sucht Östliches und Westliches harmonisch zu verbinden. Wie Râmânuja, den er, wie er mir sagte, von den indischen Philosophen am höchsten stellt, glaubt er die ganze Welt von Gott durchwaltet; während aber die meisten großen Geister der Hindus ihre Augen schließen, um nicht durch die Lust der Welt von der Erkenntnis der überirdischen Quelle alles Seins abgelenkt zu werden, öffnet Thâkur seine Sinne, um Gott in der Schönheit des Alls wiederzufinden; die Natur ist ihm Gegenstand religiös-ästhetischer Gefühle gleich den großen pantheistischen Dichtern des Abendlandes. In der ganzen Schöpfung sieht er die Selbsthingabe der Freude Gottes. „Aus der Freude werden alle Wesen geboren, durch Freude werden sie erhalten, und in Freude gehen sie ein, wenn sie von hinnen scheiden“, ruft er mit der Taittirîya-Upanishad 3, 6 aus. Bei dieser weltzugewandten Grundansicht erscheint ihm die Askese als Irrweg; der Mensch soll sich nicht, wie es die heiligen Schriften der Hindus in ihrer weit überwiegenden Mehrzahl lehren, von der Welt zurückziehen, sondern sich ihr hingeben; nicht die Flucht aus einem bösen Kaliyuga, das uns immer

schlechteren Zeiten entgegenbringen wird (s. S. 232) ist das Richtige, sondern die tätige Mitarbeit an der Heraufführung des Fortschritts der Menschheit, der den Sieg des Guten im Gefolge hat. Deshalb betet er:

„O du, der du dich unaufhörlich selbst hingibst! Wenn du dich uns als Freude offenbarst, laß unsre Seelen zu dir emporflammen wie das Feuer, dir zuströmen wie der Fluß, dein Wesen durchdringen wie der Duft der Blume! Gib uns Kraft, unser Leben zu lieben, ganz zu bejahen und zu lieben, mit seinen Freuden und Leiden, seinem Gewinn und Verlust, seinem Auf- und Abstieg! Gib uns Kraft, Augen und Ohren deinem Weltall offen zu halten und mit voller Freudigkeit darin zu wirken! Laß uns das Leben, das du uns gegeben hast, voll und ganz leben, laß uns tapfer sein im Nehmen und im Geben! Dies ist unser Gebet an dich. Laß uns ein für allemal aus unserem Geiste den schwächlichen Aberglauben bannen, deine Freude sei etwas, was abseits stehe vom Handeln, etwas Wesenloses, Formloses, Haltloses. Wo der Landmann die harte Erde gräbt, da bricht deine Freude hervor im Grün des Korns; wo der Mensch das Urwalddickicht umhaut, den steinigen Boden ebnet und sich eine Heimstätte schafft, da entfaltet sich deine Freude in Ordnung und Frieden.“[1])

3. SOZIALE REFORMBESTREBUNGEN

Im Hinduismus sind religiöse Ideen und soziale Bräuche aufs engste verbunden. Dies hat zur Folge, daß eine Reihe von Mißständen auf sozialem Gebiet, die durch religiöse Vorstellungen ihre tatsächliche oder vermeintliche Sanktion erhalten, mit außerordentlicher Zähigkeit von den Orthodoxen verteidigt werden, so daß es bedeutenden Männern unter den Hindus zumeist nicht möglich war, sie allgemein auszumerzen; die Erfolge, die sie erzielten, beschränkten sich fast immer nur auf den engeren Kreis ihrer Anhänger, die, von den anderen Hindus fortan gemieden, eine eigene Sekte bilden mußten.

---

[1]) Rabindranath Tagore, „Sâdhanâ. Der Weg zur Vollendung“, Deutsche Ausgabe von Helene Meyer-Franck. München 1921. S. 183 f.

Erst die Bekanntschaft mit der europäischen Kultur und die freiheitlichen Regungen, die dadurch wenigstens in den großen Städten unter den Gebildeten an Boden gewannen, ließen einigen Wandel in dieser Hinsicht eintreten. Ein Fortschritt wäre, am Anfang wenigstens, kaum möglich gewesen, wenn nicht die englische Regierung sich ins Mittel gelegt und durch ihr Eingreifen die Abschaffung vieler Mißbräuche, wie der Ungleichheit der Inder vor dem Gesetz, der Witwenverbrennung, der Menschenopfer und der Sklaverei, in die Wege geleitet hätte.

Wenn so auch die schlimmsten Mißstände heutzutage beseitigt worden sind, so bleiben doch eine große Reihe von anderen noch bestehen, an deren Ausrottung gearbeitet wird. Namentlich die Stellung der Frau erheischt dringende Reformen. Die in Mittel-, Nord- und Westindien seinerzeit nicht seltene Tötung von neugeborenen Mädchen ist zwar jetzt nahezu verschwunden, doch ist die Lage vieler Frauen in mancher Hinsicht eine beklagenswerte. Namentlich das Bildungswesen läßt viel zu wünschen übrig, wie die hohe Zahl der Analphabeten beweist. Gebildete Hindus sind bemüht, diesem traurigen Zustande abzuhelfen. 1849 gründete der schon erwähnte Ishvara Candra Vidyâsâgara die erste Mädchenschule in Kalkutta, und seitdem ist mancherlei geschehen, um die Mädchenerziehung zu fördern. Ein kleiner Fortschritt ist in jüngster Zeit unverkennbar: während 1902 nur 2,5% der Mädchen im schulpflichtigen Alter eine Schule besuchten, hat sich diese Zahl 1912 auf 5% erhöht. In Nachahmung der islamischen Sitte, die Frauen in einen Harem einzuschließen, ist es auch unter den Hindus der höheren Kaste in manchen Landesteilen üblich, die Frauen von der Außenwelt fernzuhalten. Dieser Gebrauch, der zur Zeit der mohammedanischen Herrschaft notwendig gewesen sein mochte, um die Frauen vor den ungesetzlichen Angriffen der Eroberer zu schützen, stellt sich natürlich den modernen Emanzipationsbestrebungen hindernd in den Weg. In neuerer Zeit ist das „Pardâ"-(wörtlich: Vorhang-)System deshalb das Ziel vieler Angriffe gewesen und beginnt allmählich außer Übung zu kommen. Höchst beklagenswert ist vor allem ferner das Schicksal der indischen Witwen, denen ja die Wiederverheiratung verboten ist. Dieses Vorurteil wirkt besonders schädlich dadurch, daß viele dieser Witwen

noch Kinder sind, die im zartesten Alter mit einem Knaben verheiratet wurden und nach dessen Tode trotz ihrer Jugend auf immer unvermählt bleiben müssen. Îshvara Candra Vidyâsâgara und andere Reformer traten dafür ein, daß es den Witwen erlaubt werde, sich wieder zu verheiraten, und die britische Regierung erließ im Jahre 1856 ein Gesetz, das derartige Ehen legalisierte, doch hat bisher die Opposition der Sitte die Durchführung dieser fortschrittlichen Maßnahme aufs stärkste beeinträchtigt. Zwecks Besserung des Loses der unglücklichen Witwen errichtete Sasipada Banerjî 1887 in Barâhanâgar bei Kalkutta ein Witwenheim und späterhin entstanden auch an anderen Orten derartige Institutionen.

Der unter den Hindus verbreiteten Sitte der Kinderheirat, welche die Wurzel dieses wie mancher anderer Übel ist, haben Inder und Europäer schon lange entgegenzutreten versucht. 1891 erließ die englische Regierung ein „Age of Consent Act", durch welches das Heiratsalter der Mädchen auf das 12. Lebensjahr festgesetzt wurde. Neuerdings versuchen auch einige Bildungsanstalten die Kinderheiraten dadurch zu verhindern, daß sie keine verheirateten Knaben als Schüler aufnehmen.

Soviel das Kastensystem auch zweifellos für die Konsolidierung der indischen Gesellschaft getan hat, so schädlich haben doch viele seiner Bestimmungen gewirkt. Sie haben Schranken aufgerichtet, welche die Einheit des Ganzen zu gefährden drohen und die beste Propaganda für den Übertritt zu den kastenlosen Religionen des Islam oder des Christentums abgeben. Aus der Erkenntnis dieser Sachlage heraus entstanden Bewegungen, die darauf hinzielen, die starren Kastengebote abzuschaffen oder wenigstens zu mildern. In den großen Städten ist es schon keine Seltenheit mehr, daß gebildete Hindus in den Teestuben der Parsen Tee trinken und mit Mohammedanern oder Christen speisen; doch wird dies zumeist von den Kasten nur geduldet, solange es stillschweigend geschieht; wird es allgemein bekannt, so hat derjenige, der sich dieses Vergehens schuldig machte, Bußzeremonien auszuführen. Die meisten fügen sich diesem Brauch, um nicht einem sozialen Boykott ausgesetzt zu sein. Den kühnen Versuch, durch einen öffentlichen Akt die Kastenvorurteile zu bekämpfen, unternimmt neben anderen Gesellschaften die 1909 gegründete „Aryan Brotherhood". Diese ist bestrebt,

die strengen Speisegesetze der Kaste dadurch illusorisch zu machen, daß ihre aus den verschiedensten Kasten stammenden Mitglieder ausdrücklich die Vorschriften nicht beachten, und andere dazu veranlassen, ein gleiches zu tun. Von Zeit zu Zeit werden zu diesem Zweck Diners veranstaltet, bei welchen die Teilnehmer, die sich aus verschiedenen Kasten rekrutieren, den Vorschriften zum Trotz miteinander essen. Die Namen der Gäste werden dann durch die Presse bekannt gemacht, so daß denjenigen, welche sich beteiligten, Gelegenheit gegeben wird, gegenüber den Angriffen ihrer Familie und ihrer Kastengenossen für ihre Überzeugung einzutreten. Manche anderen Kastengebote haben mit der Zeit von selbst ihre Bedeutung eingebüßt. Eine Berührung der Shûdras mit Angehörigen höherer Kasten läßt sich bei Eisenbahnfahrten und dergleichen kaum vermeiden. Auch die Vorschrift, daß jeder Hindu, der über das Meer ins Ausland fährt, seine Kaste verliert, ist heutzutage nicht mehr aufrechtzuerhalten, seitdem so viele Studenten und Kaufleute Europa, Amerika und andere Weltteile bereisten, seitdem indische Soldaten an den verschiedensten Fronten kämpften und Ost- und Süd-Afrika das Ziel indischer Auswanderer wurde.

Das Kastensystem ist dafür verantwortlich zu machen, daß ein großer Teil des indischen Volkes, als „Out-casts" gebrandmarkt, ein völlig menschenunwürdiges Dasein führen muß. Zur Besserung der Lage dieser armen Ausgestoßenen wirkt unter anderem die 1906 gestiftete „Depressed Classes Mission Society of India". Von den Bestrebungen der „All India Shuddhi Sabhâ" ist bereits oben S. 14 die Rede gewesen. Mehrfach haben auch verachtete Kasten ihre Sache selbst in die Hand genommen und sich zu machtvollen Organisationen zusammengeschlossen, welche bemüht sind, die gemeinsamen Interessen ihrer Mitglieder zu fördern und ihre soziale Position zu heben. Derartige Organisationen haben die südindischen Tiyas, die Vokkaligas in Maisur, die Nâmashûdras in Bengalen und die Kehrer in Panjâb geschaffen.

Eine große Zahl von Vereinen übt in den verschiedenartigsten Zweigen der Wohlfahrtspflege die Liebestätigkeit aus; es gibt Gesellschaften zur Verbreitung von Bildung und Aufklärung, zum Schutze von Waisenkindern, zur Rettung gefallener Mädchen, zur Linderung der Hungersnöte und viele andere. Hervorragende Dienste

leistete dem indischen Volke namentlich die 1905 von dem 1915 verstorbenen G. K. Gokhale gestiftete „Servants of India Society“, welche den mannigfaltigsten gemeinnützigen Zwecken dient. Ähnliche Zwecke verfolgt die von Sir N. G. Candavarkar geleitete „Social Service League“ in Bombay und das „Sevâ Sâdan“ („Home of Service“) in der gleichen Stadt.

4. DIE NATIONALBEWEGUNG

Der Einfluß des Abendlandes auf das indische Geistesleben zeigt sich auch in politischer Hinsicht: in dem allmählich immer stärker werdenden Nationalgefühl. Als die Inder ihre europäischen Herren von den Idealen der Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit reden hörten und ihnen auf den von den Engländern errichteten Universitäten und Schulen diese Ideale wieder und wieder als die höchsten Errungenschaften menschlicher Kultur dargelegt wurden, da fragten sie sich natürlich, wieso dieses alles nur für die Weißen und nicht für sie selbst Geltung haben sollte. Der Rassengegensatz und das drückende Gefühl, von Fremden regiert zu werden, entwickelte ein indisches Nationalbewußtsein und verband den Bengalen und den Panjâbî, den Marâthen und den Tamulen zu einheitlichem Denken und Handeln. Der all-indische Gedanke nahm seinen Ausgang in Bengalen, wo ihn bedeutende Schriftsteller begeisterten Ausdruck verliehen, und kam dann von dort aus auch nach dem Panjâb und nach Madras. Eine Plattform für seine Bestrebungen fand er in dem indischen Nationalkongreß, der seit 1885 alljährlich an einem anderen Orte tagt. Wenn die Reden, welche die verschiedensten indischen Politiker dort hielten, auch zumeist keine praktischen Resultate zeitigten, da die Regierung den Kongreß wohl als ein Ventil für die öffentliche Meinung duldete, ihm hingegen keinerlei Einwirkung auf den Gang der Regierungsgeschäfte zugestand, so war er doch für die politische Schulung des Volkes von hohem Wert und ermöglichte es hervorragenden Persönlichkeiten die Klagen ihres Vaterlandes von einer durch ganz Indien vernehmlichen Tribüne vorzubringen. Die langen Jahre seines Bestehens hindurch war der Kongreß unablässig bestrebt, auf konstitutio-

nellem Wege für Indien Home Rule und fiskalische Autonomie im Rahmen des englischen Weltreichs zu erlangen. Dieses Ziel mochte wohl gemäßigten Politikern mit starker Hoffnungsfreudigkeit genügen — den „Extremisten" erschien es als viel zu eng; sie erstreben letzten Endes die vollständige Selbständigkeit Indiens. Im Gegensatz zu den Mitgliedern des Kongresses suchen radikale Elemente die Unabhängigkeit ihres Vaterlandes auf revolutionärem Wege zu erreichen. Es bildeten sich Geheimbünde, welche die „Propaganda der Tat" betrieben und durch Bombenattentate und „Dakaitîs" die Fremdherrschaft bekämpften.

Einen mächtigen Antrieb erhielt das indische Nationalbewußtsein durch die politischen Erfolge orientalischer Völker. Schon die Niederlage der Italiener in ihrem Kriege gegen Abessinien (1895) hatte in Indien großen Eindruck gemacht; die Kunde vom Siege der Japaner über die Russen wirkte noch nachhaltiger, um so mehr, da der japanische Professor Kakuzo Okakura schon vorher den Gedanken eines panasiatischen Zusammengehens verkündet hatte. 1906 entfesselte die von der britischen Regierung verordnete Teilung der Provinz Bengalen einen großen Sturm der Entrüstung; die Nationalisten organisierten die „Svadeshî"-Bewegung, welche die englischen Waren boykottieren und die Heimatindustrie begünstigen wollte. Unter dem Druck der öffentlichen Meinung sah sich die britische Regièrung denn später auch genötigt, die frühere Einheit Bengalens wiederherzustellen. Seit jener Zeit durchhallt der Ruf nach der Selbstverwaltung immer stärker das Land. Geheim und öffentlich wird das englische Verwaltungssystem kritisiert, das zwar den Errungenschaften der europäischen Kultur, soweit sie seinen Zwecken dienten, Eingang verschafft und manche Mißstände beseitigt habe, das im ganzen aber doch das Volk in waffenloser Knechtschaft und Unbildung erhalte und das Land durch Vernichtung aller einheimischen Industrien, durch einen großen Steuerdruck und die Auferlegung der Kosten eines gewaltigen Verwaltungsapparats wirtschaftlich ausbeute. Der Behauptung gegenüber, die Inder seien nicht fähig, sich selbst zu regieren, mit welcher ihr Ausschluß von allen höheren Ämtern von den Engländern gerechtfertigt wird, wird auf den Glanz der früheren Herrscher hingewiesen und auf die unbestreitbare Tatsache, daß in manchen der indi-

schen Staaten, wie Baroda und Travankor, die nur von Indern verwaltet werden, der kulturelle Zustand des Volkes besser ist als in den den Briten direkt unterstehenden Teilen Indiens.

Die rührige Agitation der Nationalisten hat 1919 den Erfolg gehabt, daß England in Indien eine Art von Volksvertretung ins Leben rief. Wenn die Rechte dieses Parlaments auch sehr gering sind (daß es keine wirkliche Vertretung des Volkes ist, ergibt sich schon daraus, daß nur etwas mehr als 2 % der Inder wahlberechtigt sind), so ist doch damit ein Teil der Hoffnungen der indischen Patrioten zur Tatsache geworden. Es ist mit Sicherheit zu erwarten, daß es dem indischen Volke gelingen wird, nach und nach größere Freiheiten zu erringen. Noch viele Jahre können freilich vergehen, bis es sein Ziel erreichen wird — es sei denn, daß Ereignisse eintreten, die den langsamen Verlauf der Weltgeschichte in unvorhersehbarer Weise beschleunigen.

Die unlösliche Verbindung, die in Indien zwischen der Religion und dem ganzen sozialen Leben besteht, kommt auch in der indischen Nationalbewegung zum Ausdruck. Die ehrfürchtige Verehrung der uralten Tradition verbindet sich mit der schwärmerischen Begeisterung für das, was man von der Zukunft erhofft; in der religiösen Überlieferung glaubt man daher Richtlinien für das politische Verhalten und Prophezeiungen für die Zukunft zu finden. Aus den heiligen Schriften und Gebräuchen liest man einen neuen Sinn heraus und macht so den ganzen Strom pietätvoller Gefühle, die sich an das Alte knüpfen, den neuen Ideen dienstbar.

Wenn es z. B. in der Bhagavadgîtâ (3, 25) heißt:

„Toren, Bhârata, handeln allein
Weil sie am eigenen Tun sich vergnügen,
Weise, weil sie helfend sich ein
In den ewigen Weltlauf fügen“,

so wurde die Lehre vom pflichtgemäßen, selbstlosen Handeln, die Krishna hier vertritt, von Arabinda Ghosha und anderen auf die Pflicht gegen das Vaterland bezogen, die alle anderen Pflichten überwiege. Sie wurde allen Patrioten als höchste Richtschnur vorgeschrieben, mochten sie auch bei der Verfolgung ihres nationalen

Zieles mit dem Gewissen und mit den Gesetzen der Regierung in Konflikt geraten und ihr Tun mit Kerkerhaft oder Hinrichtung zu büßen haben.[1])

In der Bhagavadgîtâ (4, 7—8) heißt es ferner:

„Bhârata, verfällt die Tugend,
Brüstet sich das Laster wieder,
Dann in anderer Gestaltung
Steige ich zur Erde nieder,

Um zu lohnen und zu strafen,
Recht zu gründen hier auf Erden,
Muß in jedem Weltenalter
Ich erneut geboren werden.“

Ist es ein Wunder, daß fromme Hindus, denen dieses Buch als eine göttliche Überlieferung gilt, diese Verse als eine Prophezeiung auffassen, als eine Verheißung der künftigen Errettung Indiens durch einen gottgesandten Helden? Die zahlreichen Sagen, in denen die Befreiung tugendhafter Menschen von grausamen Bösewichtern geschildert wird, boten einen reichen Schatz von Gleichnissen, durch welche der unglückliche Zustand Indiens in der Gegenwart und seine Befreiung in der Zukunft symbolisiert werden konnte. So wie die schöne Königstochter Sîtâ von den Dämonen mit ihrem zehnköpfigen König an der Spitze geraubt wurde und lange in der Gefangenschaft schmachten mußte, bis der menschgewordene Gott Vishnu als Râma sie mit Hilfe eines Heeres von Affen und Bären aus ihren Klauen befreite, so liege auch Indien in den Ketten der Fremdherrscher, bis Helden es mit Unterstützung von Russen und Japanern erlösen würden.

Die Heranziehung mythologischer Erzählungen zur Versinnbildlichung politischer Ereignisse erfolgte jedoch nicht nur in Reden, Zeitungsartikeln und Broschüren, sondern auch auf dem Theater. Das bedeutendste Drama, in welchem das Schicksal Indiens im Rahmen einer Geschichte aus der heiligen Überlieferung dargestellt wird, betitelt sich „Kîcakas Tod“ und hat den bekannten Schrift-

---

[1]) Ein lehrreiches Beispiel für die politische Auslegung der Bhagavadgîtâ findet man in Rabîndranâth Thâkur's Roman „Das Heim und die Welt“, Deutsche Ausgabe, S. 249 f., 277.

steller Khadilkar zum Verfasser. Der Inhalt, der sich an eine Legende des Mahâbhârata anschließt, ist kurz folgender:

Die fünf Pandufürsten und Draupadî, ihre gemeinsame Gattin, waren die Verpflichtung eingegangen, unerkannt ein Jahr lang in einer Stadt zu weilen und hatten zu diesem Zweck unter falschem Namen allerlei Stellungen am Hofe des Königs Virâta angenommen. Der Feldherr Kîcaka, ein Schwager des Königs, verliebte sich in Draupadî, welche Kammerzofe der Gemahlin Virâtas geworden war, und stellte ihr nach. Der König und die Königin suchen zwar Draupadî zunächst zu schützen, da der Feldherr jedoch sich mit den vielen guten Diensten, die er geleistet hat, brüstet und mit seinem Abschiedsgesuch droht, entschließt sich der König zu einem Kompromiß und verpflichtet sich, Draupadî nach einem außerhalb der Stadt gelegenen Tempel zu bringen und sich dann nicht mehr darum zu kümmern, was mit ihr geschehen würde. Die Pandus erfahren davon und überlegen, was zu tun sei. Yudhishthira glaubt, daß die Sache des Rechtes von selbst den Sieg erlangen werde, und will nichts unternehmen, Bhîma jedoch hält es für das beste, selbst dem Feinde zu Leibe zu gehen. Er versteckt sich daher im Tempel, sieht, wie Kîcaka sich auf Draupadî stürzt und wie sie vergeblich ihn um Gnade bittet. Da tritt er hervor, tötet Kîcaka und befreit so die schöne Draupadî für immer aus der Hand ihres Widersachers. Diese mythologische Erzählung stellt eine zeitgeschichtliche Allegorie dar. Die schwache englische Regierung (Virâta) läßt dem grausamen Vizekönig Lord Curzon (Kîcaka) freie Hand, mit Indien (Draupadî) nach seinem Willen zu schalten. Die gemäßigte Partei unter den Indern (Yudhishthira) wagt nichts zu unternehmen, die extremen Nationalisten (Bhîma) hingegen gehen mit der Waffe in der Hand vor und befreien so das Vaterland. Das Stück, das im Gewande einer religiösen Legende die künftige Befreiung der indischen Nation verherrlichen sollte, erfreute sich eines ungeheuren Erfolges; es wurde mehrere hundert Male in Bombay und im ganzen Dekhan aufgeführt und machte überall einen tiefen Eindruck. „Jeder, der das Stück gesehen hat, wird sich — so schreibt V. Chirol[1]) — sein ganzes Leben lang erinnern an die finsteren Blicke, mit denen die

[1]) V. Chirol „Indian Unrest“, S. 339.

Männer die schändlichen Taten Kîcakas verfolgen, an die glitzernden Augen der Frauen, mit denen sie Draupadîs Reden lauschen, an den Spott über Yudhishthiras Zaghaftigkeit, an die Bewunderung für Bhîmas Leidenschaft und an das tiefe Gemurmel der Befriedigung, mit dem der Tod des Tyrannen aufgenommen wird."

So wirkungsvoll auch die Begründung der Pflicht gegen das Mutterland durch Zitate aus den heiligen Schriften, und so gelungen auch die Symbolisierung des Freiheitskampfes durch Gestalten des Mythos sein mochte, so konnte eine derartige Benutzung religiöser Momente für nationalistische Ideen natürlich nur im einzelnen und auf den einzelnen wirken. Eine gewaltige, die breitesten Massen des Volkes umfassende religiöse Bewegung, welche die Liebe zum Vaterlande mit der Verehrung einer Gottheit aufs engste verband, finden wir hingegen in dem Ganapati-Kultus im Dekhan und im Kâlî-Kult in Bengalen.

Der elefantenköpfige hängebäuchige Gott Ganesha oder Ganapati erfreut sich eines besonderen Kultus im Marâthenlande, wo ihm zu Ehren alljährlich im September ein großes Fest gefeiert wird. Es war daher ein guter Gedanke des großen Nationalistenführers Tilak, daß er die ganze Freiheitsbewegung unter den Schutz dieses Gottes stellte, und die große Popularität, welche dieser genoß, dazu benutzte, in seinem Namen große Prozessionen zu veranstalten, bei denen Bilder der Freiheitshelden aller Völker (z. B. auch von Mazzini und Garibaldi) umhergetragen wurden. Um der Freiheitsbewegung unter den Marâthen neben dem religiösen auch noch einen historischen Hintergrund zu geben und ihren kriegerischen Geist an den Vorbildern der Geschichte zu neuen Taten zu entflammen, verknüpfte er (1895) die Ganapativerehrung mit dem Kultus des marâthischen Nationalhelden Shivâjî, der im 17. Jahrhundert im Kampfe mit den Moguls die Herrschaft seines Volkes begründet hatte. Das Grab des Heldenkönigs, das in Vergessenheit geraten war, wurde aufgefunden und zu einer Art von Nationalheiligtum erklärt, die Wiederkehr seines Geburts- und seines Krönungstages alljährlich festlich begangen, Turnvereine und Volksversammlungen fanden unter seiner Schirmherrschaft statt, und die Propaganda für die nationale und religiöse Wiedergeburt wurde in seinem Namen im ganzen Lande in der Öffentlichkeit, in der

Schule, in Häusern und Hütten mit glühender Beredsamkeit betrieben. So verband sich hier die gläubige Hingabe an einen volkstümlichen Gott und die Erinnerung an eine ruhmvolle Vergangenheit mit der Freiheitssehnsucht eines unterdrückten Volkes und erzeugte einen opferfreudigen Patriotismus, den die fremden Gewalthaber umsonst einzudämmen versuchten.

Ein Gegenstück zu dem Ganapati- und Shivâjîkult im Marâthenlande bildet die Verehrung der furchtbaren Durgâ (Kâlî) in Bengalen. Das Wachsen der Freiheitssehnsucht verknüpfte immer mehr den Dienst der Göttin mit der Liebe zum Mutterlande; Kâlî wurde in Bengalen zur überirdischen Hypostase der nationalen Idee, und in ihren Tempeln fanden die Versammlungen der Nationalisten statt. In inbrünstigen Gesängen wurde sie angefleht, in ihrer grausigen Gestalt in die Herzen ihrer Verehrer hinabzusteigen und sie aus dem langen Schlafe zu neuen Taten zu erwecken, damit die irdischen Dämonen vernichtet würden, so wie die Göttin die überirdischen vernichtet hatte.

Die Verbreitung derartiger religiös-patriotischer Ideen wird in der Hauptsache von wandernden Asketen (Sannyâsîs) sowie von geheimen Gesellschaften betrieben, über deren revolutionäre Tätigkeit von Zeit zu Zeit in der indischen Presse berichtet wird. Das Ur- und Vorbild derartiger Organisationen ist der streitbare Mönchsorden, der im 18. Jahrhundert der Ost-Indischen Kompanie ernstliche Schwierigkeiten bereitete und in einem berühmten bengalischen Roman seine poetische Verherrlichung gefunden hat.

Warren Hastings, der Begründer der englischen Herrschaft in Indien, berichtet in Briefen aus dem Februar und März 1773[1]) von bedeutenden Unruhen, die von Sannyâsîs in Nordbengalen hervorgerufen worden waren. Diese Sannyâsîs schildert Hastings folgendermaßen: „Sie wohnen in dem südlich der Tibetischen Berge liegenden Gebiet von Kabul bis China. Sie gehen meistens nackt. Sie haben weder Städte noch Häuser, noch Familie, sondern streifen beständig von Ort zu Ort; ihre Reihen ergänzen sie durch die gesundesten Kinder, die sie in den von ihnen durchwanderten Ländern stehlen können. So sind sie die stämmigsten und tatkräftigsten Leute in Indien. Viele sind Kaufleute, alle aber sind sie Pilger

[1]) Gleig, Memoirs of Warren Hastings, London 1841, Bd. I, S. 282 ff.

und erfreuen sich bei allen Hindukasten großer Verehrung. Dieser Umstand verhindert es, daß wir über ihre Marschbewegungen Nachrichten und von der Landbevölkerung irgendwelche Unterstützung im Kampfe gegen sie erhalten, obwohl strenge Gesetze dieserhalb erlassen worden sind; daher können die Sannyâsîs oft plötzlich mitten in einer Provinz auftauchen, als wären sie vom Himmel gefallen. Sie sind kühn, tapfer und in einer unglaublichen Weise für ihre Sache begeistert." Diese wehrhaften Hindu-Asketen, die sich in mancher Beziehung mit den mohammedanischen Derwischen vergleichen lassen, drangen alljährlich in Abteilungen von 1000 bis 10 000 Mann bei der Pilgerfahrt nach Jagannâth in das Gebiet der Ostindischen Kompagnie ein, wo es dann wiederholt zu Zusammenstößen kam. Im Jahre 1773 fand in der Nähe von Rangpur ein blutiges Gefecht zwischen 3000 Sannyâsîs und anglo-indischen Truppen statt, bei welchem ein englischer Hauptmann sein Leben verlor. Kurze Zeit darauf wurde ein weiteres Sepoy-Detachement der East-India-Company von ihnen geschlagen, bei welcher Gelegenheit wieder ein britischer Offizier ums Leben kam. Durch diese Erfolge ermutigt, zogen die Sannyâsîs weiter und machten die ganze Gegend unsicher. Um sie unschädlich zu machen, wurden verschiedene Truppenabteilungen gegen sie ausgesandt. Doch vermochten diese nicht, ihrer habhaft zu werden, da die Sannyâsîs bei ihrer schnellen Beweglichkeit längst wieder einen Ort verlassen hatten, wenn die britischen Sepoys eintrafen. Dem Hauptmann Brooke glückte es endlich, am Kosafluß ihre Nachhut einzuholen; er konnte ihnen jedoch keinen ernsthaften Schaden zufügen, weil die Hauptmacht inzwischen wieder verschwunden war.

Diese Kämpfe der Sannyâsîs mit den Engländern bilden den historischen Hintergrund für die berühmte Novelle „Ânandamath" (Das Kloster der Wonne) von Bankim Candra Cattopâdhyâya.

Der allgemeine Inhalt des Romans und die Schicksale der in ihm lebensvoll geschilderten Personen, bedürfen in diesem Zusammenhang keiner Behandlung. Hingegen sollen hier einige Worte den Sannyâsîs, wie sie Cattopâdhyâya mit dichterischer Phantasie schildert, und den von ihnen vertretenen Idealen gewidmet werden.

Die Sannyâsîs des „Ânandamath" bilden einen Orden, dessen Aufgabe es ist, gegen die Ungläubigen, vornehmlich die mohammeda-

nischen Beherrscher Bengalens, zu kämpfen. Sie zerfallen in zwei Klassen: in die Eingeweihten, die das Gelübde nehmen, der Welt während der Dauer desselben zu entsagen und ganz und gar den Zielen des Ordens zu leben, und in die Nichtinitiierten, die sich als Haushalter oder Fakîre am Kampfe beteiligen und einen Beuteanteil erhalten, aber dann wieder ihrer Wege gehen. Während der Zugehörigkeit zum Orden sind die Kastenunterschiede aufgehoben. Alle Mitglieder tragen die milchweißen oder safrangelben Gewänder der Asketen. Sie bewohnen eine große Klosteranlage mit vielen Tempeln und Wohnräumen inmitten eines undurchdringlichen Waldes. Ihr Lebensunterhalt wird von dem, was sie auf ihren Kriegszügen erbeuteten, bestritten.

Die Sannyâsîs sind alle Vaishnavas. Mit dem Rufe „Hari, Hari", und unter Absingung von Versen aus Jayadevas „Gîtagovinda" ziehen sie in den Kampf, und vor einem Bilde Vishnus feiern sie ihren Gottesdienst. Ihre Lehre unterscheidet sich aber wesentlich von der anderer Vishnuiten. „Die Anhänger Caitanyas verehren Vishnu als den Gott der Liebe. Das ist nur die halbe Wahrheit. Vishnu ist nicht nur der Gott der Liebe, er ist auch der Gott der Macht. Das Ideal des Vishnuismus ist die Züchtigung der Übeltäter und die Rettung der Guten. Aufgabe des frommen Vaishnava ist es daher, die Feinde Vishnus zu bekämpfen und auszurotten und die ‚Mutter' von ihnen zu befreien."

Diese Mutter, d. h. das Mutterland, spielt bei den Sannyâsîs eine große Rolle. Sie wird dem Novizen, der eines von ihren Kindern werden will — die Sannyâsîs bezeichnen sich stets als die „Kinder der Mutter" — im Tempel gezeigt, wie sie herrlich angetan auf dem Schoße Vishnus thront, sie wird ihm vorgeführt, wie sie in früheren Zeiten als Jagaddhâtrî hell wie die Morgensonne glänzte, wie sie in der Gegenwart, wo das Land unter der Herrschaft der Ungläubigen schmachtet, in schrecklicher Form unter den Toten thront, und wie sie in Zukunft als Râjarâjeshvarî machtvoll über alle Feinde triumphieren wird. Die hingebende Begeisterung, mit welcher die „Kinder" ihre Mutter verehren, findet einen schönen Ausdruck in dem berühmten Liede „Bande Mâtaram" (Ich grüße die Mutter). Dieser Hymnus ist zu einer Art von Nationallied nicht nur in Bengalen, sondern — mit unwesentlichen Textänderungen — in ganz Indien

geworden; seine Anfangsworte werden von nationalistisch gesinnten Indern vielfach als Grußformel gebraucht. In einer Mischung von Sanskrit und Bengâlî gedichtet und kunstvoll gereimt, vereinigt der Sang in mystischer Weise Religion und Vaterlandsliebe. Der Dichter preist seine schöne, von den Winden des Malayagebirges sanft umfächelte, blütenreiche Heimat, er bewundert die Macht Bengalens mit seinen 70 000 000 Einwohnern, er sieht in dem Mutterland die Personifikation alles dessen, was im Menschen lebt und Geist und Herz des Menschen bewegt, und identifiziert die „Mutter" schließlich mit den in Bengalen hauptsächlich verehrten weiblichen Gottheiten: Durgâ, der grausigen Bekämpferin der Dämonen, Kamalâ (Lakshmî), der lieblichen Göttin des Glücks und Vânî (Sarasvatî), der Göttin der Weisheit.

Der im folgenden gegebenen Übersetzung, die sich auch der Form nach an das Original aufs engste anschließt, ist der von der Zeitung „Basumatî" unter der Leitung von Upendranâth Mukhopâdhyâya im Jahre 1320 bengalischer Ära zu Kalkutta veranstaltete Neudruck der siebenten Ausgabe des „Ânandamath" zugrunde gelegt.

Ich grüße die Mutter,
Die wasserdurchfunkelte,
Reich mit köstlichen Früchten begabte
Und von Malayawinden gelabte,
Lieblich vom Grase umdunkelte.
Dich, deren Nächte im Mondenschein glänzen,
Dich, die der Bäume Blätter bekränzen,
Dich, deren Sprache so süß erklingt,
Lächelnde, die uns den Segen bringt,
Freundlich erhörende, Wünsche gewährende,
Mutter ich grüße dich!

70 Millionen Kehlen, Mutter, deine Lieder singen,
Zweimal 70 Millionen Arme deine Schwerter schwingen,
Sprich, wie konntest du, — ein Weib nur — Mutter, solche Macht erringen?
Ich verehre dich, die starke, die die Kraft im Arme trägt,
Die uns wird Erlösung bringen und der Feinde Macht zerschlägt.

Du bist das Wissen, das Recht und die Pflicht,
Du bist das Herz und der Kern und das Licht,
Du bist der Atem, der Körper belebt,
Du bist die Kraft, die die Arme hebt,
Von dir wird der Glaube im Herzen getragen,
Dein Bild soll von Tempel zu Tempel ragen.

Durgâ bist du, die in Waffen thront,
Du bist Kamalâ, die in dem Lotos wohnt,
Du bist Vânî — Verehrung dir! — weisheitsreiche,
Kamalâ, reine und ohnegleiche,
Vom Wasser beglänzte,
Von Früchten umkränzte.
  Ich grüße die Mutter,
    Die dunkle, die ragende,
Lächelnde, tragende, Alles erhaltende, waltende Mutter!

Die starke Betonung des religiösen Moments in den nationalen Bestrebungen findet sich nicht nur bei den orthodoxen Hindus, sondern auch bei den Angehörigen von Reformsekten. Bei den Sikhs tritt dies z. B. vielfach in den Patriotenliedern hervor, deren Gesang in Indien von der Regierung verboten wird, die sich aber nichtsdestoweniger bei den Angehörigen der Sekte im Panjâb sowohl als auch bei den zahlreichen Sikh-Auswanderern in der Mandschurei, in Südafrika und in Kalifornien einer großen Beliebtheit erfreuen.[1]) Besonders stark entwickelt ist die nationalistische Tendenz bei dem Ârya-Samâj, von dem sie geradezu zu einem Grundpfeiler seines Systems gemacht worden ist.

So dienlich eine derartige Verschmelzung politischer und religiöser Ideen in mancher Hinsicht auch für die Ausbreitung des nationalen Gedankens sein mochte, so hat sie doch mitunter auch nachteilige Folgen gehabt. Die durch den nationalistisch-religiösen Fanatismus erzeugte Animosität der Hindus richtete sich oft nicht

---

[1]) Vergl. meinen Aufsatz „Revolutionslieder der Sikhs“ im „Korrespondenzblatt der Nachrichtenstelle für den Orient“, 2. Jahrg. Nr. 37, S. 230.

nur gegen die „Angrezîs“, sondern gegen alle Nichthindus, vornehmlich gegen die Mohammedaner. Dadurch aber wird die Entstehung eines all-indischen Solidaritätsgefühls ernsthaft gefährdet. Erfreulicherweise wirken starke Kräfte diesem Übelstand entgegen, und die letzten Jahre haben immer deutlicher gezeigt, daß alle ernsthaften Inder einen politischen Fortschritt ihres Volkes nur von einem islamisch-hinduistischen Zusammengehen erwarten. Seit Jahren schon wird bei politischen Versammlungen, die von Indern aller Glaubensformen besucht werden, gemeinsam gebetet zu dem Gott, der ihnen allen unter verschiedenen Namen gemeinsam ist und von dem sie die Einigung und Freiheit ihres Landes und Volkes erwarten. Diese interkonfessionelle Frömmigkeit, die mit der Sehnsucht nach einer Erlösung des Mutterlandes gepaart ist, gibt ein Lied wieder, das anläßlich des 20. Nationalkongresses in Kalkutta 1911 gesungen wurde und aus dem wir hier einen Vers in der Übertragung von Rudolf Otto[1]) mitteilen:

„Der du lenkest die Herzen der Völker,
Heil dir, o Walter von Bhâratas (Indiens) Geschick.
Bei Tag und Nacht gehet aus dein Ruf,
    weithin erklingt sein Hall.
Und Hindu, Buddhist und Sikh und Jaina,
    Parsi, Musalmân und Christ
Kommen von Ost und West zu den Stufen deines Löwenthrones.
    In Liebe verbunden singen sie Preis.
  Der du zur Einheit führest die Völker,
  Heil dir, o Walter von Bhâratas Geschick.
  Heil dir, Heil dir, dir sei Heil.“

Seitdem dieses Lied gesungen wurde, hat die Herstellung eines Einvernehmens zwischen Hindus und Moslems große Fortschritte gemacht. Im Jahre 1912 fand eine weitgehende Annäherung der Ziele der einflußreichsten Interessenvertretung der indischen Mohammedaner, der „Moslem League“, an die des Nationalkongresses statt. Hatten sich die Mohammedaner bisher in der Mehrzahl von

---

[1]) Rudolf Otto „Vishnu-Nârâyana“, S. 54.

der nationalistischen Bewegung, die in erster Linie von Hindus und Parsen getragen wurde, ferngehalten und geglaubt, in der Anlehnung an England ihren Sondervorteil zu finden, so rangen sie sich jetzt immer mehr zu der Erkenntnis durch, daß sie ihre Ziele nur durch ein Zusammengehen mit den Hindus erreichen könnten. 1915 kam ein förmliches Bündnis zwischen Kongreß und Liga zustande und beide Organisationen verfolgen seitdem eine gemeinsame Politik. Die Unzufriedenheit mit den von der Regierung im Montagu-Chelmsfordschen Reformplan gemachten Konzessionen und die Opposition gegen die von ihr betriebene Orientpolitik — die der Türkei auferlegten Friedensbedingungen erregten bei den Hindus die gleiche Mißstimmung wie bei den Anhängern des Kalifen — verband Hindus und Mohammedaner zu gemeinsamem Handeln. Einen ergreifenden Ausdruck fand diese Einigung am 1. August 1920, als die Leiche des kurz vorher verstorbenen Nationalistenführers Bâl Gangâdhar Tilak in Bombay verbrannt wurde. Unter ungeheuerer Beteiligung von Angehörigen aller Volksschichten wurden die sterblichen Überreste des orthodoxen Brahmanen nicht nur von bedeutenden Hindus, sondern auch von hervorragenden Mohammedanern zur Verbrennungsstätte getragen, um durch diese symbolische Handlung darzutun, daß alle konfessionelle Unterschiede hinter der heiligen Idee der Befreiung des Mutterlandes zurücktreten.

Den Widerstand gegen die englische Herrschaft organisierten der Hindu Mohandâs Karamcand Gândhî (geb. 1869) und die Mohammedanerführer Mohammed Ali und Shaukat Ali 1920 in der sog. „Non-Cooperation"-Bewegung. Ihr Ziel ist der systematische Boykott aller Institutionen der anglo-indischen Regierung, der Behörden, Gerichtshöfe und Erziehungsanstalten sowohl, als der durch den Montagu-Chelmsfordschen Reformplan ins Leben gerufenen Volksvertretungen. Hand in Hand mit der Agitation für den „Asahayoga" (das „Nichtmitarbeiten") geht die „Propaganda des Spinnrades", d. h. der Kampf gegen den englischen Baumwollhandel und die Förderung der indischen Heimindustrie. Die ganze Bewegung stellt die Verwirklichung von Gedanken dar, die bereits 1885 von Sir J. R. Seeley, dem berühmten Verfasser des Werkes über die „Expansion of England", ausgesprochen worden

waren[1]), und ist anscheinend auch von Tolstoischen Ideen beeinflußt. Sie trägt ein charakteristisch indisches, stark religiöses Gepräge. Ohne Gewalt, nur durch „Seelenkraft" wollen die Inder, wie Gândhî lehrt, das Ziel ihrer Wünsche erkämpfen; während andere Völker durch grausames Handeln ihre Zwecke zu erreichen suchen, ringt Indien nach seiner Erlösung durch das asketische Ablassen von allem freventlichen Werk, durch den von höchster Selbstaufopferung getragenen Verzicht auf alles Tun, das immer neues Leid im Gefolge hat. Die Führer des „Asahayoga" geben diesem den Charakter eines Kulturkampfes, indem sie die Minderwertigkeit der europäischen Zivilisation gegenüber der indischen Kultur behaupten und ihre Landsleute dazu auffordern, die „Mâyâ" des abendländischen Denkens, die ihnen den Weg zum Heil verdunkele, zu verscheuchen. So schrieb die in Lâhor erscheinende Gândhî-Zeitung „Svarâj": „Es ist wahr, der Materialismus des Westens hat in gewissem Umfange von unseren Seelen Besitz ergriffen, und wir haben etwas von unserer geistigen Kraft verloren — aber unter der rauhen Hand der Regierung hat sich unsere Aufmerksamkeit aufs neue den geistigen Dingen zugewandt. Was ist die ‚Non-Cooperation' anderes als das erste Kapitel im Buche der Vergeistigung?" — Die „Non-Cooperation"-Bewegung des vom Volke gleich einem Heiligen verehrten „Mahâtmâ" Gândhî hat bei Hindus und Mohammedanern begeisterten Anklang gefunden, wenngleich sich auch eine Reihe namhafter indischer Politiker gegen sie erklärt haben. Erst die Zukunft wird lehren können, wie weit es Gândhî möglich ist, seine hochfliegenden Pläne aus der Idee in die Wirklichkeit zu übertragen, aber auch im Fall ihres Mißlingens ist das Aufkommen einer solchen Bewegung von höchster Bedeutung für die Geistesgeschichte des modernen Indien, als symptomatisches Zeichen für die außerordentliche Erstarkung, welche der nationale Gedanke in den letzten Jahren erfahren hat.

---

[1]) Vergl. die Nachweise in Ramananda Chatterjee's „Modern Review" XXIX, p. 68 (Calcutta, Januar 1921).

5. DIE NEUBELEBUNG DER RELIGIOSITÄT

a) Der all-hinduistische Zusammenschluß

Im Vergleich zu den Wandlungen, welche sich auf den bisher besprochenen Gebieten unter dem Einfluß der europäischen Kultur am geistigen Leben der Hindus vollzogen haben, sind die Veränderungen im religiösen Leben zunächst scheinbar gering. Während eine kleine Zahl von Indern den christlichen Glauben seiner europäischen Herrscher teilt und einige wenige Gebildete die Ideen der westlichen Aufklärung in sich aufgenommen haben, ist die Masse des Volkes den ererbten Religionen treu geblieben. Heute noch wie vor Jahrhunderten opfern die Priester in altgewohnter Weise, wandern Pilger zu den heiligen Stätten und lehren Pandits die Wissenschaften nach uralten Büchern. Bei allem zähen Festhalten am Alten, bei all dem Konservatismus, der häufig zu Anachronismen führt, die den europäischen Betrachter oft recht grotesk anmuten, wäre es doch verfehlt, zu glauben, das religiöse Leben Indiens befinde sich in einer Erstarrung, aus der es von selbst nie wieder erwachen könne. Jeder, der die geistigen Strömungen des indischen Volkes genauer verfolgt, muß vielmehr konstatieren, daß auch hier Kräfte rege sind, die langsam, aber sicher darauf hinarbeiten, die Errungenschaften der europäischen Kultur mit den Traditionen der ererbten Religionen in Einklang zu bringen, das Alte zu entwickeln und zu vertiefen und damit die religiösen Grundlagen aufs neue tragfähig zu machen.

Den indischen Religionen fehlte die einheitliche Geschlossenheit, mit der das Christentum vor sie trat, ihre Gemeinden entbehrten der umfassenden Organisation, der sozialen Wohlfahrtsbestrebungen und der ausgedehnten Propaganda, mit welchen die Missionen des Westens so große Erfolge erzielten. Im Laufe der letzten Jahrzehnten ist hier ein beachtenswerter Wandel eingetreten. Der Druck der fremden Ideen hat einen Gegendruck erzeugt, die Religionen Indiens haben sich auf sich selbst besonnen, sie haben von ihrem großen Widerpart gelernt und suchen ihn mit denselben Mitteln zu bekämpfen, mit denen er ihnen das Feld streitig macht.

Ein Mangel des Hinduismus ist es von jeher gewesen, daß das Fehlen eines gemeinsamen Dogmas und einer allgemein anerkann-

ten Zentralinstanz das Aufkommen eines Zusammengehörigkeitsgefühls unter seinen Mitgliedern erschwert; erst der Kontakt mit den festgefügten Religionsgemeinden der Mohammedaner und Christen hat einen allhinduistischen Solidaritätsgedanken geweckt. Gegenwärtig sind eifrige Bestrebungen im Gange, die Idee der sozialen und religiösen Einheit unter den Hindus aller Kasten und Sekten wachzuhalten und zu festigen. Hervorragend tätig ist in dieser Hinsicht die 1902 gegründete Gesellschaft „Bhârata Dharma Mahâmandala", welche von den verschiedensten Gemeinschaften innerhalb des orthodoxen Hindutums als oberste Interessenvertretung angesehen wird. Sie umfaßt mehr als 600 Zweigvereine und an 400 Institutionen. In religiöser und sozialer Hinsicht wirkt sie für die Selbstbehauptung des Hinduismus und sucht in Wort und Schrift seine Lehren zu verbreiten. Ähnlich arbeiten andere Gesellschaften. Nach dem Vorbild der europäischen Missionen werden Prediger angestellt, welche die religiösen Grundwahrheiten des Veda verkündigen, billige Ausgaben und volkstümliche Übersetzungen der heiligen Schriften veranstaltet, kleine erbauliche Traktate verteilt, Vereine hinduistischer junger Männer gegründet und religiöse Versammlungen einberufen. Der Schlußstein aller derartigen panhinduistischen Bestrebungen ist die 1916 zur Tatsache gewordene Begründung einer Hinduuniversität in Benares. Dieses Institut kam dank der Zusammenarbeit zahlreicher hervorragender Persönlichkeiten und Vereinigungen zustande, vor allem durch die Bemühung des Pandit Madan Mohan Malavîya und der „Conference of Hindu Religion", der von Mrs. Annie Besant geleiteten „Theosophischen Gesellschaft" und einer Anzahl hervorragender Hindus, die vom Mahârâjâ von Darbhanga geführt wurde. Die Kosten der Errichtung und des Unterhalts wurden ganz und gar durch freiwillige Spenden aufgebracht. Wie bei den anderen Universitäten sind bei ihr Lehrstühle für Jurisprudenz, für die Naturwissenschaften und für die verschiedenen bei uns der philosophischen Fakultät eingegliederten Wissenszweige vorhanden, in allen theologischen Fragen aber werden dem ganzen Lehrbetriebe durchaus hinduistische Lehren und Anschauungen zugrunde gelegt. Der in der Hindu-Universität zu Wort kommende Hinduismus basiert durchaus auf den Lehren und Schriften der

Vorfahren, die allerdings, entsprechend den modernen Erfordernissen, in wesentlicher Weise umgestaltet werden. —

Die Vertreter der extremen Orthodoxie vertreten den Standpunkt, daß alles Heil allein in der Bewahrung der alten Lehren und Gebräuche liege, allen Reformbestrebungen stehen sie ablehnend gegenüber. Diese Anschauung spricht z. B. aus den folgenden Worten des Professors K. Sundararâman:

„Die Folgen der Empörung gegen den ritualistischen Hinduismus stehen seit mehr als zweitausend Jahren der Geschichte Indiens deutlich auf der Stirn geschrieben. Buddha begann die erste Revolte und hat seither viele Nachfolger und Nachahmer gehabt. Die Einheitlichkeit und die Macht des einstmals so großartigen Gebäudes der hinduistischen Gesellschaft und Zivilisation sind zerstört worden — doch bleibt die Hoffnung auf einen Wiederaufbau bestehen. Dieser Wiederaufbau läßt sich nicht bewirken durch weitere ‚protestantische' Revolten, sondern allein durch das beharrliche und geduldige Bestreben, die Gebote und Vorschriften des uralten ‚Dharma' in ihrer Gesamtheit zu erfüllen." [1])

Trotz dieses reaktionären Konservativismus sehen sich die Rechtgläubigen aber doch veranlaßt, bedeutende Konzessionen an den Geist der neuen Zeit zu machen. Bekanntlich galt es früher als ein Sakrileg, den Veda Frauen oder Shûdras mitzuteilen; jetzt werden diese heiligen Werke in Sanskrit öffentlich an jedermann verkauft und Übersetzungen in die Volkssprachen werden zu Propagandazwecken vertrieben. In apologetischen Schriften wird es ferner unternommen, die hinduistischen Anschauungen und Gebräuche als vernunftgemäß zu erweisen. Auf welche originelle Ideen die Verteidiger der Orthodoxie hierbei manchmal verfallen, zeigt der folgende Versuch, die Ewigkeit des Veda-Lautes (Shabda) zu beweisen. Es wird behauptet, jede Bewegung finde ihren Ausdruck in einem Ton, der Schmerz z. B. äußere sich im Ausstoßen von Seufzern und Lauten wie „oh!" und „ach!", die freudige Überraschung in lautem Lachen, die Verachtung in höhnischem Lächeln. In ähnlicher Weise koexistiere auch der Veda mit den göttlichen Eigenschaften, deren lautlicher Ausdruck er sei. Vieles läßt sich freilich

---

1) „Indian Social Reformer" XXII, 23.

nicht so leicht erklären, und so müssen denn die oft etwas fragwürdigen Feststellungen der psychischen Forschung über Somnambulismus und Magnetismus und allerlei okkultistische Theorien dazu herhalten, um die Kastenvorschriften zu sanktionieren und der indischen Lehre von der zauberkräftigen Macht von Sprüchen und Formeln, von der Notwendigkeit bestimmter Riten, welche bei der Totenverbrennung angewandt werden, von der Wirksamkeit der Meditationstechnik und den Wunderkräften der Asketen eine wissenschaftliche Grundlage zu geben.

b) Die Verteidigung gegen das Christentum

Für den gebildeten Hindu ist das Christentum, der „Khristamârga", einer von den zahllosen „Wegen", die den Menschen zur Seligkeit führen können, genau so wie die verschiedenen „Sampradâyas" des Hinduismus oder wie die diesem verwandten Systeme des Jainismus, Buddhismus usw. Seinem metaphysischen Gehalt nach ordnet er es als einen „Bhakti-mârga" ein, als eine Glaubenslehre, die durch die vertrauensvolle Hingabe an einen bestimmten Gott das Heil zu erringen sucht. Die meisten ethischen Lehren des Christentums sind für ihn nichts anderes als der allgemein menschliche „Dharma", der allen Religionen gemeinsam ist. Als spezifisch christlichen Dharma betrachtet er nur die Gebote, den Stammesgott der Europäer und seine verschiedenen Erscheinungsweisen nach einem bestimmten Ritual zu verehren, bestimmte Feste zu feiern sowie ferner die Erlaubnis, Fleisch zu essen und Alkohol zu trinken und die Nichtanerkennung des Kastensystems. Die religiösen Lehren des Christentums sind für den toleranten Hindu kein Stein des Anstoßes, mag er sie auch von seinem Standpunkt aus für geringwertig halten. Das, was ihn gegen die Christen einnimmt, ist nicht ihr dogmatisches System, sondern ihr soziales Verhalten gegenüber den Speisen- und Kastengesetzen. „Wenn jemand öffentlich bekennt, Jesus Christus sei Gottes Sohn, oder Mohammed sei der einzige Prophet Gottes, so wird die indische Gesellschaft nichts gegen ihn unternehmen. Unsere Toleranz geht so weit. Hingegen gibt es hunderte von kleinen Vorschriften über das Essen — besonders von gekochter Speise —, deren Verletzung jeden der Ex-

kommunikation oder schwerer Buße aussetzt."[1]) Weil der Christ sich um all die zahllosen, dem Hindu als Erfordernisse der rituellen Reinheit geltenden Gebräuche nicht kehrt, gilt er ihm als unrein und als ein niedriges Wesen, das tief unter ihm steht und dem man nur wünschen kann, daß er im Verlauf seiner Seelenwanderung als ein frommer Hindu wiedergeboren wird und dann alle diese Gesetze erfüllt.

Ungeachtet ihrer Duldsamkeit in rein religiösen Dingen ist aber natürlich die Tätigkeit der Missionare den gläubigen Hindus ein Dorn im Auge; sie versuchen daher auf alle Weise, ihnen entgegenzutreten. Zu diesem Zweck erscheinen von Zeit zu Zeit in den großen indischen Zeitungen und Zeitschriften Aufsätze, welche sich die Bekämpfung des Christentums zum Ziele setzen. Daneben werden die Werke europäischer Freidenker verbreitet und aufklärende Traktätchen herausgegeben mit Titeln wie „Das Christentum eine falsche und trügerische Religion", „Die Schöpfungsgeschichte der Bibel", „Selbstwidersprüche der Bibel" usw. In derartigen Schriften wird dann versucht, eine Übereinstimmung zwischen den Lehren des Veda und anderer heiliger Schriften und den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft festzustellen, und auf der anderen Seite zu zeigen, wie die Bibel und das christliche Dogma diesen Punkt für Punkt widerstreitet. Die christlichen Glaubenslehren von der Schöpfung aus dem Nichts, von der Erbsünde, von der stellvertretenden Erlösung und von der Ewigkeit der jenseitigen Belohnungen und Strafen werden als dem philosophischen Denken widersprechend dargetan, und es wird demgegenüber behauptet, daß die Lehren von der ewigen Evolution und Reabsorption der Welt, von der Seelenwanderung und vom Karma mit der Vernunft im Einklang ständen.[2])

Als ein weiteres Kampfmittel dienen Ausführungen über die Geschichte und den Ursprung des Christentums, die zumeist aus europäischen Werken mit antichristlicher Tendenz schöpfen.

Die Hindus unternehmen es jedoch nicht nur, den Hinduismus

[1]) D. C. Sen „History of Bengali Language and Literature", S. 78.

[2]) Besonders gründlich ist in dieser Hinsicht der Reformator Dayânand Sarasvatî, der im 13. Samullâsa seines berühmten „Satyârthaprakâsh" (Ajmer, Samvat 1976, S. 492—550) die ganze Bibel von der Genesis bis zur Apokalypse als töricht und widersinnig zu erweisen sucht.

gegen den Angriff der Christen zu verteidigen, sie suchen auch diese selbst davon zu überzeugen, daß der Hinduismus die absolute Religion und das Christentum eine durch den Abfall von dieser entstandene Irrlehre sei.

Der Hindu nimmt an, daß seine Religion der „Sanâtana Dharma", die ewige Wahrheit ist, die in dem goldenen Zeitalter allgemein anerkannt wurde. Das Abweichen von dieser, die heute nur noch auf dem heiligen Boden Indiens gedeiht und auch dort nicht einmal allen Menschen als Richtschnur dient, ist als ein Herabsinken von der früheren Höhe anzusehen. Die Vorfahren der Christen müssen also einstmals die wahre Religion besessen, sie aber im Laufe der Zeit verloren und mit einem ihren speziellen Bedürfnissen entsprechenden Stammeskult vertauscht haben. In Verfolgung derartiger Spekulationen haben es mehrfach Hindus unternommen, den „wahren", hinduistischen Gehalt der christlichen Lehren und Gebräuche herauszuschälen. In diesem Sinne identifiziert Shrîsha Candra Vâsu den Gott Vâyu mit Christus und sagt: „ist es nicht möglich, daß die modernen Hindus in Wahrheit Christen in besserem und wahrerem Sinne sind und sich nicht zu scheuen brauchen, sich als „Vaishnavas", Verehrer des einen wahren Gottes und „Christen" oder Verehrer seines geliebten Sohnes zu bezeichnen."[1]) Andererseits schreibt Thâkur Shrî Jessrâjsinghjî Sesodia in einem Aufsatz „Is England a Shaivite Country?": „Wenn ich durch die Kirchen und Kathedralen Englands gehe und über die vielen Ähnlichkeiten und Spuren des Shivaismus nachdenke, die sich mir in jedem Winkel und jeder Ecke von England vor Augen stellen, dann ist es unmöglich, England als etwas anderes als ein shivaitisches Land anzusehen."[2])

Vereinzelt ist es den Hindus sogar gelungen, Europäer zu ihren Anschauungen zu bekehren. Der englische Oberst Stewart hatte z. B. am Anfang des vorigen Jahrhunderts das Christentum abgeschworen und war ein glühender Verehrer der indischen Gottheiten geworden. Unbekümmert um das Gespött seiner Landsleute,

---

[1]) Shrîsha Candra Vâsu in der Einleitung zu seiner Übersetzung von Madhva's Kommentar zur Chândogya-Upanishad (Sacred Books of the Hindus, Vol. 3. Allahabad, Panini Office) S. XV.

[2]) Siddhânta Dîpikâ ('The Light of Truth') XII, 401.

ging er in der Morgendämmerung mit Blumen und Opfergefäßen zum Ganges, um nach dem Ritual der Hindus die heiligen Waschungen vorzunehmen. Später erbat er einmal die Erlaubnis, die britischen Truppen auf ihrem Marsche nach Nepâl zu begleiten, um auf diese Weise die Möglichkeit zu haben, in einem auf der Route liegenden Heiligtum des Shiva seine Andacht zu verrichten. Stewart verfocht seine Anschauungen auch literarisch. In einer 1808 erschienenen Broschüre, die unter dem Namen „The Bengal Officer's Pamphlet" bekannt ist, sagte er: „Wohin ich um mich sehe in dem weiten Gebiete der Hindumythologie, da finde ich Frömmigkeit im Gewande der Allegorie; da sehe ich Sittlichkeit stets verknüpft mit jeder Fabel, und soweit ich mich auf mein Urteil verlassen darf, scheint sie mir das vollständigste und reichhaltigste System der moralischen Mythologie zu sein, das die Welt jemals hervorgebracht hat."[1]) Andere Leute folgten seinem Beispiel; mehrfach begegnet man in Reisebeschreibungen Berichten über Europäer, die als Hindu-Sannyâsîs leben.

In neuerer Zeit sind indische Missionare wiederholt in Europa und Amerika aufgetreten, so namentlich seit dem Religionskongreß in Chicago (1893). Sie haben mehrfach Anhänger gefunden, die sich zu Gemeinden zusammentaten, ja in einigen Fällen waren ihre Verehrer so begeistert, daß sie nach Indien gingen, indische Namen annahmen und als fromme Hindus lebten. So bekehrte der Svâmî Vivekânanda in Amerika einen Mr. Sandsberg und eine Dame französischer Herkunft, die sich fortan Svâmî Kripânanda und Svâmî Abhayânanda nannten, in England Miß Margaret Noble, die als „Schwester Niveditâ" eine reiche literarische Tätigkeit entfaltete.

Wie sehr sich die Hindus gedrungen fühlen, die Wahrheiten ihrer Religion auch dem Westen zuteil werden zu lassen, ersieht man aus dem folgenden Leitartikel, den eine indische Zeitschrift brachte, als die „Amrita Bazar Patrikâ" den Text der Vorlesung K. Cakravartîs bei der 6. Jahresversammlung des „Shrî Caitanya Yoga Samâj" (17. März 1897) publizierte. Die Zeitschrift schrieb[2]):

---

[1]) John Clark Marshman, History of the Shriramaporemission I, p. 354 ff. (D. C. Sen, a. a. O., S. 953).

[2]) K. Chakravarti 'Life of Sri Chaitanya' Calcutta 1897. Printed by Sosi Bhusan Das at the Nadiya Printing Works, S. 1, Anm. f.

„Die Vorlesung Cakravartis über (den bengalischen Heiligen) Caitanya erinnert uns an die betrübende Tatsache, daß die Welt sich seit seinen Tagen nicht viel gebessert hat. Caitanya wurde 1485 geboren. Zu jener Zeit entdeckte Kolumbus Amerika. Als sie einen wehrlosen Kontinent zu ihrer Verfügung fanden, vergaßen die Europäer ihren Messias, den süßen Jesus, und fingen an, die Bevölkerung zu töten und auszuplündern. Unablässig folgt Europa dem von Kolumbus gegebenen Beispiel. In ihrer Gier nach Gold und Macht vergaßen diese Christen die Vorschriften ihrer wundervollen Religion. Der Westen beherrscht jetzt den Osten. Der Westen nimmt heute Zivilisation und Aufklärung für sich in Anspruch. Aber seine Zivilisation gründet sich auf der Gier nach materiellem Gewinn. Die Europäer haben die von Jesus Christus gelehrte Vaterschaft Gottes und Bruderschaft aller Menschen ganz vergessen. Für sie ist es ein Ruhm, einen Gegner in der Schlacht zu besiegen und Tausende von wehrlosen Mitmenschen hinzumorden. Es ist für sie ein Ruhm, einen Nachbar an den Bettelstab zu bringen, ein schwächeres Volk zu unterjochen, einen Rivalen zu überlisten. Wir wünschten, das Leben Caitanyas würde aller Welt bekannt gemacht. Die Geschichte seines Lebens würde alle lehren, daß das, was sie Ruhm nennen, ein Kinderspiel ist, und ein unglückseliges Spiel noch dazu. Fürst Bismarck soll nach einem Bericht kürzlich zu einem Besucher gesagt haben: ‚Meine Krankheit ist der Mangel an Lebensfreude. Mein Leben hat keinen Zweck mehr. Ich habe keine amtlichen Pflichten mehr, und was ich als Zuschauer sehe, macht mir keine Freude. Meine Frau habe ich verloren, und meine Söhne haben ihre eigene Arbeit. Mit dem zunehmenden Alter habe ich das Interesse an der Landwirtschaft und an dem Forstwesen verloren; nur selten besuche ich noch Feld und Wald, denn ich kann nicht mehr reiten, schießen und wandern, wie ich will.‘ Das ist das Ende aller Leute, die der Westen für groß hält. Man vergleiche den Bismarck von Sedan mit dem Bismarck von heute. Man vergleiche Lord Dalhousie zu der Zeit, als er der große Vizekönig von Indien war, mit Lord Dalhousie in seinen letzten Jahren. Das Leben des Gottesmanns von Nadiyâ ist gerade das, was geeignet ist, dem Denken der klugen Leute des Westens eine andere Wendung zu geben. Wie begabt sind sie und doch, auf welch falschem Wege!

Sie kämpfen wie Giganten für die Erlangung von Ruhm — von etwas Großem, Unerreichbaren — aber sie wissen nicht, wo das zu finden ist oder was es ist. Sicherlich kann es im Parlament, auf dem Schlachtfeld oder in der Diplomatie nie gefunden werden. Es ist traurig, daß das Leben Caitanyas in der Welt noch so wenig bekannt ist. Wir sind aber des Glaubens, daß die Geschichte Caitanyas, würde sie weit verbreitet, eine Revolution in der Welt hervorrufen würde. Eine Biographie Caitanyas ist das, was Europa mit seinen 22 Millionen Soldaten am dringendsten brauchen würde."

c) Die Sekten und ihre Propaganda

Die Neubelebung der indischen Religiosität und das aus ihr resultierende Bestreben, Mission zu treiben, zeigt sich besonders deutlich bei den großen Sekten. Einige von diesen, deren Mitglieder auch mit europäischer Bildung vertraut sind, bemühen sich, unter Anwendung westlicher Propagandamethoden Anhänger zu werben, um ihre Lehren und Anschauungen in Indien selbst und darüber hinaus bekannt zu machen.

Unter den Vishnuiten sind es in erster Linie die Anhänger Râmânujas, welche ihre Ideen eifrig verfechten. Sie haben nicht nur in Indien eine Reihe von Texten, in Sanskrit, in Englisch und in den Volkssprachen veröffentlicht, sondern treten auch bei internationalen religionswissenschaftlichen Veranstaltungen hervor. So entsandten sie z. B. einen Vertreter zum Weltkongreß der Religionen, der 1893 in Chicago tagte. Ihren Bestrebungen dient der Shrî-Vishishtâdvaita-Siddhânta-Sangama in Madras, sowie die englische Zeitschrift „Vishishtâdvaitin".

Mit ihnen ringen um die Palme die Anhänger Madhvas. Diese gründeten 1877 unter der Ägide von Kanci Sabba Rao die „Mâdhva-Siddhântonnahinî-Sabhâ" (Association for the Strengthening of the Madhva System), welche alljährlich in Cirtanur bei Tirupati (Pr. Madras) eine Konferenz abhält. Eine Bank mit einem Kapital von 300000 Rs. ist mit dieser verbunden und unterstützt die Bestrebungen. Sie besitzen außerdem in Kumbakonam einen Verlag für ihre Missionszwecke.

Auch unter den Anhängern des bengalischen Heiligen Caitanya

machen sich moderne Neubelebungstendenzen geltend. Als Bijay Krishna Gosvâmî, ein Freund Keshab Candra Sens und Nachkomme eines Caitanya persönlich nahestehenden Mannes, 1886 aus dem Brâhma Samâj austrat, suchte er, im Verein mit einigen Gleichgesinnten, in Bengalen eine Renaissance des Krishnaismus hervorzurufen — eine Bewegung, die zwar nicht eine große Organisation schuf, aber literarisch einen gewissen Einfluß gewann. Von den Schriften, die aus dem Schoße dieser Richtung hervorgegangen sind, ist namentlich Bankim Candra Cattopâdhyâyas „Krishnacarita" zu erwähnen, ein ausgezeichnet geschriebenes Prosawerk, das die Geschichtlichkeit des Gottmenschen Krishna nachzuweisen sucht. Auch nach Amerika fand der Neo-Krishnaismus seinen Weg. Der Bengale Surendranâth Mukherjî, ein glühender Anhänger Caitanyas, war Sannyâsî geworden und hatte den Namen Premânand Bhâratî angenommen. 1902 kam er nach Neuyork und predigte dort sowie in Boston und Los Angeles nicht ohne Erfolg. 1907 kehrte er mit einigen amerikanischen Schülern nach Kalkutta zurück, eröffnete dort eine Mission und publizierte mehrere Bücher. Nach einem zweiten Aufenthalt in Amerika starb er 1914 in Kalkutta.

Um den Zusammenhang zwischen dem großen vishnuitischen Sampradâya aufrechtzuerhalten, wurde im Mai 1911 in Allahâbâd eine große Vaishnava-Konferenz veranstaltet, an welcher Anhänger Râmânujas, Madhvas, Vallabas und Nimbârkas teilnahmen. Derartige Konferenzen, bei denen Vorträge gehalten wurden, fanden auch in späteren Jahren statt, so 1913 in Jaora (in Mâlvâ).

Von den shivaitischen Systemen hat der Shaiva-Siddhânta in den letzten Jahren eine beachtenswerte Renaissance erlebt. Wie H. W. Schomerus[1]) mitteilt, haben sich im letzten Jahrzehnt Bestrebungen geltend gemacht, diese Religionsform zu vertiefen und ihr neue Proselyten zu erwerben. Es bildeten sich nicht nur mehrere Shaiva-Siddhânta-Vereine, die durch Verträge und Flugschriften eifrig Propaganda machen und alljährlich eine mehrtägige Shaiva-Siddhânta-Konferenz veranstalten, sondern es stehen auch Zeitungen in tamulischer und englischer Sprache im Dienst dieser Bewegung,

---

[1]) H. W. Schomerus, „Der Çaiva-Siddhânta", S. 31 f.

vor allem das in Madras englisch herausgegebene Magazin „Siddhânta Dîpikâ“ („The Light of Truth“). Sogar in Amerika sucht ein Vertreter dieser Sekte, P. Râmanâtha, zu wirken, indem er Kommentare zu den Evangelien Matthäi und Johannis sowie zu den Psalmen vom Standpunkt des Shaiva-Siddhânta veröffentlichte und ihn in einem Buche „The Culture of the soul among western nations“ als Religion der Zukunft verkündete. Ein anderes shivaitisches System, die kashmîrische „Wiedererkennungslehre“, erlebt gegenwärtig eine literarische Auferstehung. Auf Veranlassung des Mahârâjâ von Kashmîr werden die Hauptschriften des Systems von J. C. Chatterji herausgegeben und durch Abhandlungen in englischer Sprache weiteren Kreisen nähergebracht.

Die shivaitische Reformsekte der Lingâyats hat sich gleichfalls neuerdings moderne Methoden zu eigen gemacht. Seit einer Reihe von Jahren finden All-India-Lingâyat-Konferenzen statt, bei welchen vorwiegend die weltlichen Interessen diskutiert werden, während das „Shivayogamandir“ unter Leitung von Jangamas religiöse Probleme behandelt. Für das Unterrichtswesen ist viel getan worden von der seit dreißig Jahren arbeitenden „Lingâyat Education Association“ in Dharvar, die über sehr beträchtliche Mittel verfügt. Auch der 1905 in Bangalor begründete „Mysore Lingâyat Education Fond“ verfolgt ähnliche Ziele. Für Studenten ist in Bombay ein Heim, der „Vîrashaiva-Âshrama“, errichtet worden.

Auch die Shâktas stehen hinter den anderen Sekten nicht zurück. In der Einleitung zu seiner englischen Übertragung des „Mahânirvâna-Tantra“ (Kalkutta 1900) verteidigt Manmatha Nâth Datt Shâstrî das tantrische Ritual; der gleiche Versuch ist in weit umfassenderer Weise von einem Europäer, A. Avalon, in den Einleitungen und Anmerkungen zu seinen umfangreichen Übersetzungen tantrischer Texte unternommen worden. Der Mahâmahopâdhyâya Jadaveshvara Tarkaratna trat in seinen Schriften ebenfalls als ein Apologet des Tantrismus auf und sucht ein hohes Alter durch einen Vergleich mit dem altägyptischen und altmexikanischen Ritual zu erweisen. In Amerika soll es, wie Avalon mitteilt[1]), sogar schon einen „Tantrik Order of American“ geben, der ein „Interna-

[1]) Avalon, Principles of Tantra, I, p. XXI.

tional Journal" herausgibt. Sehr groß scheinen allerdings die Kenntnisse dieser amerikanischen Tantriker nicht zu sein, denn sonst würden sie nicht das bekannte Fabelbuch Pancatantra (das natürlich mit dem Tantrismus nichts zu tun hat, denn Tantra bedeutet oft einfach „Buch") in einer Liste neben indischen und tibetischen Tantras aufführen.

Unter den monotheistischen Reformsekten ist es besonders die der Sikhs, bei denen ein bedeutender religiöser Aufschwung in jüngster Zeit zu verzeichnen ist. 1890 wurde eine Organisation gegründet, welche sich die Abschaffung religiöser und sozialer Übelstände sowie die Förderung des Erziehungswesens zum Ziel setzt. In Amritsar wurde ein „Khâlsâ College" gestiftet und eine „Khâlsâ Young Men's Association" ins Leben gerufen. 1893 beauftragten die Sikhs einen englischen Beamten, A. M. Macauliffe, mit der Übersetzung ihres heiligen „Granth" ins Englische, einer Arbeit, die dieser mit der Unterstützung von Sikh-Gelehrten 1910 beendete. Mit frommem Eifer ging man auch gegen Mißbräuche vor, die sich eingeschlichen hatten, so wurden 1905 die Hindu-Idole, die ganz unberechtigterweise in dem goldenen Tempel zu Amritsar Aufstellung gefunden hatten, daraus entfernt.

d) Religiöse Neubildungen

Während die alten Sekten unter den Einwirkungen der neuen Zeit eine Wiedergeburt erleben, suchen andere Religionsgemeinschaften, von anderen Gesichtspunkten ausgehend und noch tiefgehender beeinflußt von abendländischen Ideen, das religiöse Denken der Hindus von Grund aus umzugestalten, sei es durch das Zurückgreifen auf eine angeblich im Laufe der Zeit verfälschte Urreligion, sei es durch Verkündigung neuer Heilslehren oder sei es endlich durch den Versuch, eine Synthese aller bestehenden Religionen herzustellen.

Den ersten von diesen drei Wegen beschreitet der von Dayânand Sarasvatî begründete Ârya-Samâj. Dayânanda, oder, wie er mit seinem eigentlichen Namen hieß, Mûla Shankara, wurde 1824 als Sohn eines Brahmanen im Staate Morvi in Westindien geboren.

Als Knabe schon entstanden ihm Zweifel an der Wirksamkeit der Bilderverehrung. In jungen Jahren zog er als Asket in die Welt hinaus, erlernte bei verschiedenen Lehrern die Weisheit der alten Philosophen, gelangte aber mehr und mehr zu der Anschauung, daß die bestehende Religion nicht mit der Lehre der Veden übereinstimme. Ein hinduistischer Luther, drang er daher darauf, nur die heilige Offenbarung zur Grundlage von Leben und Lehre zu machen, predigte diese seine Anschauung unter großem Beifall in Sanskrit und Hindî und verteidigte sie gegen die Angriffe der Orthodoxen, der mohammedanischen Maulvis und der christlichen Missionare. 1875 vereinigte er seine Anhänger zu der „Gemeinde der Arier“ (Ârya-Samâj), die auch nach seinem Tode (1883) an Größe und Bedeutung zunahmen und heute an 250000 Mitglieder, hauptsächlich im Panjâb, zählt.

Für Dayânand sind nur die vier Veden die Quelle alles Wissens, weil nur sie wirkliche Offenbarungen Gottes sind. Den anderen heiligen Schriften der Hindus wird nur, soweit sie mit seinen Anschauungen übereinstimmen, ein allerdings geringerer Wert zugeschrieben, viele von ihnen werden jedoch überhaupt verworfen, weil sie Entstellungen von Menschenhand aufweisen sollen. Die ewige Urreligion, die Dayânand aus dem Veda herausliest, ist streng monotheistisch; die vielen Götternamen, die im Veda vorkommen, sind für ihn nur verschiedene Bezeichnungen des einen, ewigen Gottes. Von Gott regiert werden die anderen ewigen Substanzen, die Materie und die vielen individuellen Seelen. Die letzteren haben entsprechend ihrem Karma beständige Wiedergeburten durchzumachen, bis sie schließlich durch die Erkenntnis Gottes der Erlösung teilhaftig werden. Sie genießen dann für die Dauer eines Mahâkalpa die Seligkeit in der Nähe Gottes, müssen aber nach Ablauf dieser Zeit aufs neue zur Welt zurückkehren. In der Aufstellung seiner Lehren fußt Dayânand vielfach auf den Anschauungen der späteren Philosophen, sucht diese aber in den Veda selbst hineinzudeuten.

Da der Veda alle ewige und zeitliche Weisheit in sich birgt, enthält er auch die Kenntnis aller modernen Erfindungen und Entdeckungen: Dayânand zeigt daher durch gewagte Interpretationen, daß sowohl Dampfschiffe wie Eisenbahnen, das Weltsystem des Kopernikus, die Bewohnbarkeit der Planeten und der amerikanische

Kontinent den Indern schon zur Zeit des Veda bekannt gewesen seien. In Tibet, so lehrte er, wurden die ersten Menschen von Gott geschaffen und teilten sich hier in zwei Parteien, die Guten (Âryas, d. h. Inder) und die Schlechten (Dasyus, Barbaren, d. h. alle nichtindischen Völker). Die beständigen Kriege der beiden Gruppen, die in der Überlieferung als Kämpfe zwischen Göttern und Dämonen figurieren, führten dazu, daß die Arier, um unter sich zu sein, aus Tibet in das schönste Land der Welt, nach Indien (Âryâvarta) auswanderten, wo sie mächtige und blühende Reiche gründeten. Da sie hier mit der Zeit in Götzendienst und Sünde versanken, verloren sie ihre einstige Macht, spalteten sich in viele Völker und Sekten und gerieten unter die Botmäßigkeit der Barbaren. Nur die Durchführung religiöser und sozialer Reformen kann Indien daher wieder in seiner alten Herrlichkeit und Einheit herstellen und ihm auch die Selbständigkeit wiedergeben.

Die Mitglieder des Ârya-Samâj spalteten sich 1892 in zwei Parteien: die Anhänger der „College-Partei" traten für den Fortschritt auf allen Gebieten ein, namentlich für eine moderne Erziehung und für die Aufhebung aller Speisevorschriften; die Anhänger der „Mahâtmâ-Partei" hingegen sind konservativer, ihr Erziehungsideal ist das der altindischen Einsiedler und in bezug auf die Diät sind sie strikte Vegetarianer. Beide Parteien besitzen je ein großes Erziehungsinstitut: die Fortschrittler schufen das „Dayânand Anglo-Vedic College" in Lâhor, in welcher Sanskrit, Hindî und Englisch gelehrt wird. Die Mahâtmâ-Partei hingegen hat 1902 in dem „Gurukula Mahâvidyâlaya" in Hardvâr ein Alumnat gegründet, in welchem die Schüler vom 8. bis 25. Lebensjahr, abgeschlossen von den Einflüssen der Außenwelt und getrennt von ihren Verwandten, welche höchstens einmal im Monat zu ihnen kommen dürfen, in religiösnationalem Sinne erzogen werden. Das Hauptgewicht wird auf die Kenntnis des Sanskrit gelegt, dessen sich Lehrer und Schüler geläufig bedienen. Daneben wird aber auch das Studium des Englischen und der exakten Wissenschaften nicht vernachlässigt. Beide Richtungen riefen eine Reihe von Bildungsanstalten für Knaben und Mädchen und andere gemeinnützige Institute ins Leben und entfalten eine eifrige Missionstätigkeit. Der stark nationalistische Unterton, auf welchen diese religiöse Bewegung mit ihrer eigenartigen

Verbindung von uralten und hochmodernen Gedanken gestimmt ist, macht sie auch politisch bedeutsam.

Sucht der Ârya-Samâj sein Ideal in der Wiederherstellung der Religion der Vergangenheit, so glauben andere Reformer, das Heil Indiens liege in der Annahme ganz neuer Lehren, welche die Religion der Zukunft sein würden.

Die Sekte der Râdhâsvâmîs (nicht zu verwechseln mit den Râdhâvallabhîs S. 389) glaubt, daß Gott der Welt im vorigen Jahrhundert durch drei Gurus, in denen er sich manifestierte, eine neue Offenbarung habe zuteil werden lassen. Diese drei Männer, ein Kshatriya namens Shiva Dayâl Singh (1818—1878), sein Schüler, der frühere General-Postmeister der Vereinigten Provinzen, Rai Shâligrâm Sâheb Bahâdur (1828—1898), ein Kâyastha, und dessen Schüler, der Brahmane Brahmâ Shankar Mishra (1861—1907), lehrten, daß Gott, dessen richtiger Name Râdhâsvâmî (vielfach auch Râdhâ Soâmi geschrieben) sei, die drei Sphären der Welt durchdringe. Die erste, oberste Sphäre ist rein geistig; hier ist Gott überpersönlich, ein ewiger geistiger Ozean. In der zweiten, geistig-materiellen Sphäre herrscht der persönliche Gott der Bibel, der mit dem Brahma des Vedânta, dem Nirvâna der Buddhisten und Jainas und der Lâhût der muslimischen Heiligen identifiziert wird; er ist gleichsam eine Welle aus dem Ozean der ersten Sphäre. In der dritten, materiell-geistigen Sphäre, überwiegt das Stoffliche. Hier regiert der Brahmâ oder Paramâtmâ, der Demiurg der meisten Religionen. In dieser Sphäre spielt sich das irdische Weltgeschehen ab, hier leben die vielen Seelen, eingekleidet in stoffliche Leiber, hier vollbringen sie ihre Taten und werden entsprechend ihrem Karma immer aufs neue wiedergeboren. Alle diese Seelen sind Tropfen aus dem Ozean des reinen Geistes, erkennen dieses ihr wahres Wesen aber erst, wenn sie durch Ausübung des „Surat Shabd Yoga" die Einheit mit dem universalen Geiste, mit dem Logos (Shabda) wieder herstellen. Der „Surat Shabd Yoga" besteht in der frommen Versenkung, durch welche der von Gott ausgehende, das All ewig durchströmende Ton im Innern gehört werden kann, der Klang der aktuellen Gotteskraft als „Râdhâ", der der latenten als „Svâmî". Wer diesen Übungen, über welche die Adepten strenges Stillschweigen bewahren, mit hingebendem Fleiß sich widmet,

dessen Geist wird dadurch frei von dem Materiellen, das ihn bisher in niedere Sphären herabzog, und kehrt zurück zu der göttlichen Quelle, aus der er hervorging.

Die Râdhâsvâmî-Sekte soll an 100000 Mitglieder haben. Der Gottesdienst in ihren Tempeln ist einfach und verzichtet auf Idole, doch wird den Bildern und Reliquien der Gurus Verehrung dargebracht. Ihre Hauptheiligtümer sind die Tempel, in denen die sterblichen Überreste der beiden ersten Gurus in Agra ruhen und der des dritten Guru in Benares. Seit dem Tode Brahmâ Shankar Mishras hat die Gesellschaft keinen allgemein anerkannten Guru; es entstanden Streitigkeiten über die Nachfolgerschaft und es bildeten sich Parteien. In der Theologie und im Kultus der Râdhâsvâmîs vereinigen sich in merkwürdiger Weise altindische und modern-abendländische Ideen. Die Grundlehren von der Seelenwanderung und Erlösung, sowie die Annahme, daß man in der Versenkung überirdische Töne hören könne, sowie der Guru-Kult sind echtindisches Gedankengut; die Begründung der Lehre mit Hilfe von Theorien der europäischen Energetik, sowie die äußere Form, in welcher sich der Gottesdienst vollzieht, verrät deutlich europäischen Einfluß.

Auf eine andere Weise sucht der Dev-Samâj die Ergebnisse der Naturwissenschaft des Westens mit den Yoga-Praktiken Indiens zu vereinigen. Der Gründer dieser Gemeinde, der Brahmane Satyânand (oder Shiva Nârâyana) Agnihotrî (geb. 1850) hatte eine Ingenieurschule besucht und war Zeichenlehrer an der Regierungsschule in Lâhor geworden, legte diese Stellung aber später nieder, um sich ganz der Verbreitung seiner religiösen Anschauungen zu widmen. Viele Jahre hindurch war er Mitglied des Brâhma-Samâj in Lâhor gewesen, gründete dann aber später eine eigene Gesellschaft, den „Dev-Samâj“ (Gottesgesellschaft), der sich zuerst in seinen Lehren und Zielen wenig von dem Brâhma-Samâj unterschied. In den neunziger Jahren trat hingegen eine Änderung in seinen Anschauungen ein. Er lehrte hinfort, daß es keinen weltregierenden Gott gäbe und daß nur Stoff und Kraft ewig seien. Eine Seelenwanderung leugnet er, doch erkennt er eine bedingte Unsterblichkeit an und behauptet, durch schlechte Taten degeneriere die Seele und würde unter Umständen sogar vernichtet, durch ein

tugendhaftes Leben aber entwickele sie sich fort und erreiche übernatürliche Kräfte. Von allen lebenden Wesen habe er selbst es in seiner geistigen Entwicklung am weitesten gebracht, sei daher in der Lage, den anderen Menschen den Weg zum höheren Leben zu zeigen und sie durch Entfaltung seiner psychischen Energien zu bessern. Wegen dieser seiner einzigartigen Eigenschaften sei er selbst als ein „wahrhaftiger Gott“ (satya deva) zu verehren, ein Anspruch, dem seine Anhänger auch im vollsten Maße gerecht werden. Während er also auf der einen Seite den Atheismus vertritt und ihn mit naturwissenschaftlichen und ethischen Gründen rechtfertigt, lehrt er andererseits seine eigene Göttlichkeit und stellt damit, wie er sagt, der „phantasiegegründeten Religion“ eine „wissenschaftlich begründete Religion“ entgegen. Die sittlichen Gebote, deren Erfüllung er seinen Anhängern zur Pflicht macht, begünstigen soziale Reformen. Die nicht sehr zahlreichen Bekenner des „Deva Dharma“ finden sich hauptsächlich in Lâhor. Ein Teil derselben fiel 1913 von dem Guru ab, als er seinen zweiten Sohn zu seinem Nachfolger bestimmte und schloß sich seinem fähigsten Schüler Dev Ratan an, der eine „Gesellschaft zur Förderung eines höheren Lebens“ stiftete.

Weder eine vollkommen neue Offenbarung, noch die Wiederherstellung eines früheren Zustandes, sondern die Vollendung aller bestehenden Religionen erstreben eine Reihe von Sekten, die gleichsam einen gemeinsamen Oberbau über den Lehrgebäuden aller Glaubensgemeinschaften errichten wollen. Die älteste und bedeutendste derartige unter europäischem Einfluß entstandene unitarische Religionsgründung ist der Brâhma-Samâj. Der Stifter dieser „Gemeinde der Gottesanhänger“ war der schon erwähnte Râm Mohan Rai. Von Hause aus ein der Sekte des Caitanya angehöriger Brahmane, hatte dieser von seinem 12.—15. Jahre auf der mohammedanischen Schule von Patnâ das Persische und Arabische erlernt, hatte dann einige Zeit hindurch ein Wanderleben geführt, auf welchem er auch mit dem tibetanischen Buddhismus in nähere Berührung gekommen sein soll, und war dann später Regierungsbeamter geworden, in welcher Stellung er sich ein so großes Vermögen erwarb, daß es ihm möglich war, sich nach zehnjähriger Dienstzeit ins Privatleben zurückzuziehen und ganz seinen Lieb-

habereien zu leben. In einer Reihe von Schriften in persischer, bengalischer und englischer Sprache bekämpfte er die Bilderverehrung, trat für soziale Reformen ein und gab der Überzeugung Ausdruck, daß die alte Religion der Inder ein reiner Monotheismus gewesen sei. Sein reges religiöses Interesse führte ihn zum Studium des Christentums. Er erlernte das Hebräische und Griechische und verfaßte ein Werk „The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness" (1820), in welchem er von seiner hohen Verehrung für die Person und die Lehre Christi Zeugnis ablegte, die christliche Dogmatik hingegen als eine Verfälschung des Christentums Christi bezeichnete. 1828 rief er in Kalkutta den Brâhma-Samâj ins Leben, eine kleine religiöse Gesellschaft, die wöchentlich einmal eine Versammlung abhielt, in welcher eine universelle theistische Religiösität gepredigt wurde. Den Glauben an die Seelenwanderung lehnte er ab, beobachtete jedoch die Kastengebräuche. Als er 1830 nach England reiste und dort 1833 starb, war die junge Gemeinde eine Zeitlang ohne Führer. Als ihr jedoch der junge und reiche Debendranâth Thâkur beigetreten war, kam sie zu neuer Blüte. Der Brâhma-Samâj war auch unter seiner Leitung eine hinduistische Reformgemeinde, welche den reinen Gottesglauben der Vorfahren wieder herstellen wollte. Mit dem Eintritt Keshab Candra Sens (1857) gewann jedoch eine andere Richtung in ihm die Oberhand; es wurden verschiedene Neuerungen eingeführt, welche die Gemeinde der Gottesgläubigen immer mehr von Hindutum entfernten und sie zu einer alle Religionen umfassenden universellen Kirche umgestalten sollten. Diese radikalen Tendenzen gingen Debendranâth Thâkur schließlich zu weit; mit einigen Anhängern trennte er sich von Sen und gründete den Âdi-Brâhma-Samâj, die „ursprüngliche Gemeinde", welche auch heute noch besteht. Keshab Candra Sen wandte sich jetzt immer mehr seinen Idealen zu. Eine Sammlung von Sprüchen aus den Schriften der Hindus, Buddhisten, Juden, Christen, Mohammedaner und Konfuzianer wurde für den Gebrauch beim Gottesdienst herausgegeben. In einem berühmten Vortrag „Jesus Christ: Europe and Asia" feierte er begeistert die moralische Größe Jesu. Eine Reise nach England übte einen tiefgehenden Einfluß auf Keshab aus und regte ihn zur Durchführung einer Reihe von Reformen an, so trat er namentlich gegen die Kinderheirat auf

und veranlaßte den Erlaß eines besonderen Gesetzes, des „Brâhma Marriage Act“ (1872), welches die Form der Eheschließung bei den Mitgliedern des Brâhma-Samâj festsetzte. Mit der Zeit steigerte sich das Selbstbewußtsein des von seinen Anhängern vergötterten Propheten, so daß er von Gott besonderer Offenbarungen (Adesha) gewürdigt zu sein glaubte. Sein selbstherrliches Vorgehen erwarb ihm viele Feinde in seiner Gemeinde und als er dann, entgegen seinen eigenen Prinzipien, seine Tochter mit dem jugendlichen Râjâ von Kuc Bihâr (das Alter beider lag unter dem im Brâhma Marriage Act festgesetzten) verheiratete und bei der nach brahmanischem Ritual vollzogenen Hochzeitsfeier Götterbilder in Anwendung kamen, da verließ ihn ein großer Teil seiner früheren Anhänger und gründete den Sâdhârana-Brâhma-Samâj, die allgemeine Gemeinde der Gottesgläubigen, welche den alten Grundsätzen treu blieb. Keshab Candra Sen verkündete nun das „Nava Vidhâna“ (New Dispensation), eine neue göttliche Offenbarung, welche alle vorhergegangenen erklären und ergänzen sollte. Sein Versuch einer Synthese aller großen Religionen gipfelte in einer Dogmatik und in einem Ritual, in welchen hinduistische und christliche Lehren und Gebräuche miteinander verwoben wurden. Als er 1884 starb, verlor seine Gemeinde an Bedeutung. Von den anderen beiden Zweigen des Brâhma-Samâj weist heutzutage auch der Adi-Samâj (dem auch der Dichter Rabîndranâth Thâkur angehört) keine große Anhängerzahl auf. Hingegen blüht der Sâdhârana-Samâj und entfaltet eine rege Missionstätigkeit. Die Zahl der Mitglieder aller drei Gemeinden zusammengenommen ist keine große, nach dem Census von 1911 gab es 183 Gemeinden mit zusammen 5500 Mitgliedern. Die Bedeutung dieser Reformbewegung liegt in dem hohen Einfluß, den sie zeitweise auf das geistige Leben der gebildeten Kreise Bengalens ausgeübt hat; einer Verwirklichung ihres Zieles, eine Indien regenerierende Weltreligion zu werden, steht von vornherein die Tatsache entgegen, daß allen derartigen künstlichen Synthesen das undefinierbare spezifische Etwas fehlt, das den historisch gewordenen konkreten Sonderformen der Religion angeboren ist, das wie ein magisches Fluidum ihre Anhänger beherrscht und immer aufs neue religiöse Geister in ihren Bann zieht.

Der Brâhma-Samâj steht mit seinem Bestreben, eine Einheit der

bestehenden großen Religionen herzustellen, nicht allein. 1867 bildete sich in Bombay der Prârthanâ-Samâj (Gebetsgesellschaft), der ähnliche Ziele wie der Brâhma-Samâj verfolgte; 1886 entstand in Madras die Gesellschaft des „Sâdhârana Dharma“ (der gemeinsamen Religion), auch „Vedic Mission“ genannt; in Lâhor verkündigte der 1894 gestorbene ungebildete Cet Râm ähnliche Ideen, und in unseren Tagen stiftete der Kumâr Mahendra Pratâp, der während des Weltkrieges den Hof des Emirs von Afghanistân besuchte, eine „Religion der Liebe“, welche die Krönung aller historischen Religionen darstellen sollte.

In diesem Zusammenhang ist schließlich noch die „Theosophische Gesellschaft“ zu nennen, die zwar nicht von Indern gegründet worden ist, aber in Indien ihren Mittelpunkt hat und eine bedeutsame Rolle in der Geistesgeschichte des modernen Indien spielt.

Die Theosophische Gesellschaft (Theosophical Society) wurde 1875 in Neuyork von dem Amerikaner Henry Steel Olcott und der Russin Helena Petrowna Blavatsky in Gemeinschaft mit einer Reihe anderer Personen ins Leben gerufen. Der Journalist Olcott, ein ehemaliger Oberst in der Armee der Südstaaten, war ein geschäftskundiger Organisator, die eigentliche Seele der Bewegung war Madame Blavatsky (geb. 1831), die Tochter des deutsch-russischen Obersten Peter Hahn, die, siebzehnjährig, den Staatsrat Blavatsky geheiratet hatte, ihn aber kurz nach ihrer Hochzeit verließ und große abenteuerliche Reisen unternahm. Sie hatte von Jugend auf ein reges Interesse an allem Mystischen und soll hervorragende mediale Fähigkeiten besessen haben. Eine bedeutende schriftstellerische Begabung, ein großer Phantasiereichtum und eine beträchtliche Belesenheit prädestinierten sie zur Abfassung einer Reihe von umfangreichen Werken, welche bei ihren Anhängern zum Teil als auf überirdischer Inspiration beruhend angesehen werden. Der Zweck der Theosophischen Gesellschaft sollte es sein, alte und neue Religionssysteme und Wahrheitslehren zu studieren, um die in allen enthaltene Wahrheit zu ermitteln, okkulte Vorgänge und Kräfte zu untersuchen und den Kern einer allgemeinen Brüderschaft von Menschen aller Rassen, Kasten und Glaubensformen zu bilden.

Als die Theosophen sich nach einem geeigneten Felde für ihre

Tätigkeit umsahen, da schien ihnen Indien, das alte Land der Geheimnisse, der geeignete Mittelpunkt für ihre Bestrebungen zu sein. Olcott und Frau Blavatsky entschlossen sich daher, nach Indien zu fahren, um hier die Geheimwissenschaften an der Quelle zu studieren. Anfang 1879 trafen sie in Bombay ein und bereisten das ganze Land, bis sie sich schließlich 1882 in Adyar bei Madras niederließen, wo sich das „Hauptquartier" der Theosophischen Gesellschaft auch heute noch befindet. In Indien gewann die Lehre Madame Blavatskys in Anlehnung an (allerdings vielfach mißverstandene) indische Vorbilder ihr eigentümliches hinduistisch-buddhistisches Gepräge. Da die Theosophen die christlichen Missionare eifrig bekämpften und viele Lehren der indischen Religion verteidigten, fanden sie unter den Hindus zahlreiche Anhänger. Wesentlich trug hierzu auch der Umstand bei, daß Frau Blavatsky behauptete, mit einer Hierarchie höherer Wesen, mit den sogenannten Mahâtmâs, d. h. den in Tibet wohnenden Adepten der höchsten Weisheit, auf übernatürlichem Wege in Verbindung treten und mit ihrer Hilfe Wunder vollbringen zu können. Die merkwürdigen Geschehnisse in Adyar erregten das Interesse der „Society for Psychical Research" in London, die einen Delegierten nach Adyar entsandte, um die Tatsächlichkeit der Phänomen zu prüfen. Dieser stellte an Ort und Stelle fest, daß es sich bei den Wundern um geschickt arrangierte Taschenspielerkunststücke handelte. Die Veröffentlichung seiner Untersuchungen erregte große Sensation und entfremdete Frau Blavatsky viele Anhänger. Sie verließ Indien fortan für immer. Ihre treuesten Verehrer hörten jedoch nicht auf an sie zu glauben und erklärten alle Beschuldigungen, die gegen sie erhoben worden waren, für Intriguen der Missionare. In Europa wirkte Madame Blavatsky weiter für ihre Lebensarbeit und publizierte 1888 ihr Hauptwerk „The Secret Doctrine". Sie starb 1891.

In Indien hatte Olcott die Geschäfte der Gesellschaft unentwegt weitergeführt, seit 1893 unterstützt von Mrs. Annie Besant (geb. 1847), der geschiedenen Frau eines anglikanischen Geistlichen, die lange Jahre hindurch eine führende Stellung in der englischen Freidenkerbewegung eingenommen hatte, aber 1889 zur Theosophie bekehrt worden war. Als Olcott 1907 starb, trat sie selbst an die Spitze der Bewegung. Die Theosophische Gesellschaft fand in der

ganzen Welt Anhänger, wenngleich in ihr durch das Ausscheiden von Q. Judge (1894) und Rudolf Steiner (1912) Parteiungen entstanden. Dank der Tatkraft und Rührigkeit Frau Besants, die auch im politischen Leben Indiens hervorgetreten ist (sie war 1917 Präsidentin des indischen Nationalkongresses), entfalten die Theosophen heute in Indien eine bedeutende Werbetätigkeit, obwohl der Fall des jungen Inders Krishnamûrti, der für eine Inkarnation Christi erklärt wurde, der Bewegung ebensowenig zuträglich war wie die deutsch-feindlichen Auslassungen der Mrs. Besant.

Die Lehre der Theosophie ist ein merkwürdiges, kompliziertes Gemisch aus den verschiedenartigsten Elementen. Der indische Einfluß tritt deutlich hervor in der theopanistischen Grundlehre, in der Anerkennung der Metempsychose und im Glauben an die Yoga-Kräfte. Viele andere Punkte, die als den Lehren des „höheren Hinduismus" oder des „Geheimbuddhismus" angehörig bezeichnet werden, haben mit der indischen Philosophie nur wenig oder gar nichts gemein, obwohl die Begriffe, mit denen diese Spekulationen arbeiten, mit Sanskritworten bezeichnet werden. Eine Hauptlehre der Theosophie ist z. B. die Lehre von der siebenfachen Konstitution des Menschen. Nach dieser besteht der Mensch aus sieben Prinzipien. Diese sind (mit den ursprünglichen Bezeichnungen)[1]:

1. Sthûla-Sharîra, der grobstoffliche Leib;
2. Prâna oder Jîva, die Lebenskraft;
3. Linga-Sharîra, der Ätherleib;
4. Kâma-Rûpa, die Tierseele, der Sitz der niederen Begierden;
5. Manas, die Geistseele, der irdische Verstand;
6. Buddhi, die durch das Licht des göttlichen Selbstbewußtseins erleuchtete Vernunft;
7. Âtmâ, die göttliche Monade, die mit dem Parabrahma eins ist.

Vergleicht man die Terminologie der Theosophen mit derjenigen der klassischen Systeme der Hindus, so findet man nur einige Ausdrücke in der richtigen Bedeutung wieder. Falsch ist es hingegen, wenn Prâna und Jîva miteinander identifiziert werden, denn Jîva ist eine Bezeichnung der verkörperten individuellen Seele, ist also

---

[1]) S. z. B.: A. P. Sinnett „Esoteric Buddhism", 8. ed., London 1898, p. 26.

identisch mit Âtmâ. Der Ausdruck Kâmarûpa (wohl aus Kâma = Begierde, Wunsch + Rûpa = Form, Gestalt gebildet) ist der Hindu-Philosophie unbekannt. Manas und Buddhi sind bei den Hindus Organe, die zum Linga-Sharîra gehören, sie können also nicht als verschiedene Prinzipien gezählt werden.

Die komplizierte Kosmologie, die Lehre von den versunkenen Kontinenten und die phantasiereichen Mitteilungen über vergangene Weltepochen, welche auf hellseherischem Wege erlangt sein sollen, und vieles andere hat mit der indischen Anschauung nur wenig gemein. Mrs. Besants Behauptung: „Die Theosophie ist nichts anderes als der Hinduismus in moderner Gestalt" ist deshalb von Indern und Europäern wiederholt zurückgewiesen worden. Demungeachtet findet die Theosophische Gesellschaft unter den halbgebildeten Hindus sowohl wie in Europa und Amerika eine wachsende Schar von Proselyten und hat in Indien vermöge der Rührigkeit Mrs. Besants einen gewissen politischen Einfluß erlangt — wenn freilich auch ihre Bedeutung für die nationale Bewegung der Hindus nicht überschätzt werden darf.[1])

---

[1]) Eine starke Übertreibung des Einflusses der Theosophischen Gesellschaft und ihrer Bedeutung für das Hindutum spricht z. B. aus den folgenden Sätzen des Aufsatzes „Die beiden Traditionen in der Theosophie" von Otfried Eberz (Hochland 17 (1920), I. S. 444 ff.): „Hindus haben sie gegründet, Hindus leiten im Verborgenen ihre Geschicke. Es kann nämlich kaum ein Zweifel sein, daß die berühmte, mit den Schleiern des Geheimnisses verhüllte ‚weiße Loge' ein sie inspirierender Geheimbund von Hinduyogîs ist, ein von jenen Stiftern selbst zur Fortsetzung ihres Werkes gegründeter Orden, sozusagen eine Kirche in der Kirche, deren Mitglieder sich Mahâtmâs nennen und die sich in erster Linie des in Indien residierenden Präsidenten der theosophischen Gesellschaft für ihre weitgesteckten Ziele bedienen . . ." (S. 451). Die Mahâtmâtheosophie ist eine nationalindische Freimaurerei . . . Proselytismus ist in der Pax Britannica die einzige Waffe der waffenlosen Hindus. Die Schwachen können die Kraft der Starken nur durch deren Konversion zu ihrer Religion brechen. Nicht als russische Spionin, für die sie lange fälschlich galt, sondern als Hindumissionärin und Werkzeug für die religiös-politischen Pläne des Mahâtmâbundes ist Frau Blavatsky der englischen Herrschaft in Indien gefährlich geworden . . . Der Proselyt vertauscht den Willen der eigenen Gemeinschaft mit dem der fremden, in der er geistig wiedergeboren wird. Der Hinduproselyt nimmt den Hinduwillen in sich auf und seine neue Religion wirkt sich notwendig als Hindupolitik aus. Die

Die unter dem Einfluß des Abendlandes zu neuem Leben erwachten Religionssekten sowie die hier besprochenen religiösen Neubildungen treten mit der Absicht auf, durch ihre Missionstätigkeit ganz Indien, ja wenn möglich die ganze Welt zu ihren Lehren zu bekehren. Die typisch indische Beschaffenheit ihrer Anschauungen bringt es jedoch mit sich, daß die meisten von ihnen außerhalb ihres Geburtslandes kaum auf eine größere Anhängerschar rechnen können. Auch der Brâhma-Samâj wird sich aus den schon dargelegten Gründen kaum zu einer Weltbewegung auswachsen können. Die Theosophie von Madame Blavatsky und Mrs. Besant kann aber nur cum grano salis als eine indische Bewegung gelten, denn abgesehen davon, daß Europäer ihre Urheber sind, ist sie ihrem Wesen nach, trotz der indischen Elemente, die sie enthält, vom echten Hinduismus sehr verschieden. Eine Lehre, echt indischer Herkunft, deren Versuch, die verschiedenen Glaubensgemeinschaften nicht nur des Hindutums, sondern der ganzen Welt zu umfassen, wenigstens im gewissen Umfange Erfolg gehabt hat und deren universalistische Tendenzen auch in Zukunft für das geistige Leben Asiens von Bedeutung sein können, ist allein der zweiheitlose Vedânta des Shankara — allerdings auch dieser nur im begrenzten Grade, da er nur eine Art Überphilosophie darstellt, der sich über anderen Systemen als eine Art Oberbau erhebt, diese im einzelnen jedoch weder zu verschmelzen noch umzugestalten unternimmt.

e) Der Vedânta und seine Mission im Osten und Westen

Gleich den Angehörigen anderer religiösen Systeme haben auch die orthodoxen Vertreter der Lehre Shankaras, die Smârtas, Organisationen zur Wahrung ihrer Interessen und zur Verbreitung

---

englischen Mitglieder der theosophischen Gesellschaft aber sind Hinduproselyten und arbeiten im Dienste des religiösen, zugleich für den sozialen und politischen Nationalismus des Hinduvolkes, die englische Vorherrschaft auf allen drei Gebieten bekämpfend.“ — Im Gegensatz hierzu behaupten nationalistische Inder wieder, die Theosophische Gesellschaft stelle den Versuch dar, dem Angelsachsentum die Kontrolle der religiös-nationalistischen Bewegung in Indien zu sichern und dadurch seine eigene Suprematie zu wahren.

ihrer Anschauungen gegründet. Die Smârtas des Dekhans haben sich unter Führung von Raju Shâstrî zu einer Advaita-Sabhâ zusammengeschlossen, die 1895 in Kumbakonam gegründet wurde. Alljährlich im Juni halten sie eine Versammlung ab, bei welcher unter der Leitung von hierzu bestellten Examinatoren Prüfungen und Diskussionen veranstaltet und Vorträge gehalten werden. Diese Versammlungen dauern gewöhnlich eine Woche, während welcher die anwesenden Pandits von der Gesellschaft ihren Unterhalt beziehen. Die Gehälter der Examinatoren, die Reisespesen, die verteilten Preise usw. werden ebenfalls aus der Kasse der Gesellschaft bestritten und wenn diese nicht ausreicht, durch öffentliche Subskription aufgebracht. Eine ähnliche Organisation besteht in Kathiavar.

Während diese Gesellschaften strikteste Rechtgläubigkeit vertreten und sich nur an Hindus vom alten Schlage wenden, machen sich neuerdings auch unter den offiziellen Hütern der Lehre Shankaras Tendenzen geltend, welche, über den Kreis des orthodoxen Hindutums hinaus, den Vedânta propagieren. Der Jagadguru von Karvir (Kolhâpur) ist in dieser Hinsicht mehrfach hervorgetreten; er ist Vorsitzender einer „Indian Philosophical Association“, welche ein „Indian Philosophical Review“ herausgibt, das Aufsätze von Indern und Europäern aus den verschiedensten philosophischen Lagern bringt,[1]) er patronisiert die Bestrebungen zur Errichtung einer indischen Akademie der Wissenschaften[2]) und zeigt in mehrfach von ihm gehaltenen Reden volles Verständnis für die Gedankenwelt des Westens. In einem Aufsatz über „Shankaras Kriterium der Wahrheit“ betont er, daß die weltlichen Erkenntnismittel der Perzeption und der Schlußfolgerung in ihrem eigenen Gebiet autoritativ seien und nicht durch Machtworte der Shruti, welche nur in ihrer eigenen Sphäre Geltung haben, umgestürzt werden könnten[3]) (womit die Möglichkeit eines Nebeneinanderbestehens der Resultate der modernen Wissenschaft und der religiösen Offenbarung gegeben ist). In einer Rede führte er aus, daß „alle äußerlich scheinbar so durchaus verschiedenen religiösen und philosophischen Systeme

---

1) „Der Neue Orient“ II, S. 441.
2) „Der Neue Orient“ III, S. 107.
3) 'The Indian Philosophical Review' Vol. I, S. 28.

ihrem tiefstem Wesen nach in harmonischem Zusammenhange zueinander stehen". Er erläuterte dies an den Lehren Shankaras, Râmânujas und Madhvas, von denen er sagte „in Wahrheit sind sie ebenso wie alle anderen orthodoxen indischen Systeme und ebenso wie der Buddhismus, das Christentum, der Islam und andere Religionen nur verschiedene Versuche, das eine Absolute auf verschiedenem Wege zu erfassen. Von ihrem, durch die Schranken der Persönlichkeit und ihrer religiösen Erfahrung bedingten Standpunkte aus haben alle die großen Lehrer recht, wenn sie ein bestimmtes Glaubensideal herausarbeiteten; von einer höheren Warte aus zeigt sich aber, wie alle auch noch so gegensätzlich erscheinenden Anschauungen im letzten Grunde einander nicht widersprechen, sondern nur von verschiedenen Seiten aus und mit verschiedenen Mitteln die eine große Wahrheit zu erforschen suchen".[1]) Die transzendente Wahrheit aber liegt jenseits aller Unterschiede von Erkenner und Erkanntem; sie realisiert sich nur als die direkte intuitive Erfassung des Absoluten.

Die Verbreitung derartiger Ideen beschränkt sich jedoch nicht auf gelehrte Kirchenfürsten, sondern wird auch von Personen aus anderen Volksschichten betrieben. Der bengalische Brahmane Râmakrishna (eigentlich Gadâdhar Cattopâdhyâya, geb. 1834), lehrte die All-einheit Gottes, die in der Versenkung erfahrbar sei, erkannte aber ausdrücklich die verschiedenen historisch gewordenen Religionen als verschiedene Pfade an, die durch die Welt des Scheins schließlich zur Wahrheit führen. „Jedermann soll seiner eigenen Religion folgen," sagte er, „ein Christ soll dem Christentum, ein Mohammedaner dem Islam folgen. Für die Hindus ist der alte Weg, der Weg der arischen Rishis der beste."[2]) Râmakrishna vertrat also die alte Advaita-Lehre von der doppelten Wahrheit in modernisierter Form, indem er sie auf alle, auch die außerindischen Religionen ausdehnte. Seine Predigt wandte sich an Menschen aller Kasten und suchte sie nach ihrer individuellen Veranlagung zu fördern. Ein Kreis von Schülern sammelte sich um ihn; der bedeutendste von ihnen war der junge Bengale Narendra

---

[1]) „Der Neue Orient" II, S. 168.
[2]) Max Müller „Râmakrishna", S. 177.

Nâth Datta (geb. 1862), seiner Kastenangehörigkeit nach ein Kâyastha (Schreiber). Dieser hatte eine gute englische Erziehung genossen und angefangen, Philosophie und Rechtswissenschaft zu studieren. Als Zwanzigjähriger wurde er ein Schüler Râmakrishnas und zog nach dem Tode seines Meisters (1886) das Sannyâsî-Gewand an. Seitdem führte er den Namen Vivekânanda. Sechs Jahre lebte er als Einsiedler im Himâlaya und bereiste dann ganz Indien. 1893 wurde er nach Amerika entsandt, um den Hinduismus auf dem „Weltparlament der Religionen" zu vertreten. Er tat dies mit großem Erfolge und gewann auf dieser und auf anderen Reisen eine Reihe von Schülern in Amerika und England. In Indien organisierte er die „Râmakrishna-Mission", eine Gesellschaft zur Verbreitung der Vedânta-Lehre, die auch philanthropischen Bestrebungen dient und die nach seinem Tode (1902) sein Lebenswerk fortsetzte. Mit Vivekânanda trat zum erstenmal ein Mann auf, der als glühender Nationalist die Lehren und Gebräuche des alten Hinduismus verteidigte und die Hindus ermahnte, ihrem alten Glauben treu zu bleiben, der aber auch die Bildung des Westens beherrschte und seine Landsleute darauf hinwies, daß sie nur durch die Aneignung westlicher Hilfsmittel und Methoden ein großes Volk werden könnten. Zugleich war er ein moderner Exponent der Vedânta-Philosophie und vertrat die Anschauung, daß diese als das köstlichste Erzeugnis des Hinduismus das Endziel sei, dem alle Religionen auf verschiedenen Wegen zustrebten, und das alle Völker einigen werde.

Seit Svâmî Vivekânanda sind Sendboten der Vedânta-Lehre wiederholt in Europa und Amerika aufgetreten. In Neuyork, Boston, Washington, Pittsburg und San Franzisko entstanden Vedânta-Gesellschaften. In der letztgenannten Stadt gibt es sogar einen Hindutempel, in welchem zwei Svâmîs Vorträge über die Upanishaden, die Bhagavadgîtâ und die Yoga-Lehre halten und eine Monatsschrift „The Voice of Freedom" herausgeben. In verschiedenen Hauptstädten Europas bildeten sich ähnliche Gruppen, welche die Bücher der Râmakrishna-Mission und ihre in englischer Sprache herausgegebenen Zeitschriften „Brahmavâdin" und „Prabuddha Bhârata" eifrig studieren. In Deutschland kamen eine Reihe von Traktaten Vivekânandas und seiner Schüler in deutscher Sprache

heraus[1]) und Schriften anderer Inder mit ähnlicher Tendenz sind auch in anderen europäischen Sprachen keine Seltenheit mehr.

Eine nennenswerte Beeinflussung des abendländischen Geisteslebens in vedântischer Richtung ist aber nicht durch diese Missionare und ihre Schriften, denen zumeist etwas Sensationelles anhaftete, hervorgerufen worden, sondern durch Europäer, welche sich mit dem Vedânta beschäftigt hatten. Schon Schopenhauer hatte die Lektüre von Vedânta-Werken als den Trost seines Lebens und Sterbens bezeichnet und nach ihm haben andere in ähnlicher Weise das Lob dieser Philosophie verkündet. In unserer Zeit hat sich namentlich Paul Deussen viele Vedânta-Anschauungen zu eigen gemacht; er sieht in der Theorie des Vedânta von der doppelten Wahrheit, von der niederen der empirischen Religion und der höheren der All-Einheit „einen Ausweg, welcher alle Schwierigkeiten löst und für ähnliche Verhältnisse als vorbildlich zu gelten hat" und sagt, daß wir vom Vedânta viel lernen können, „wenn anders wir unser christliches Bewußtsein zum konsequenten, nach allen Seiten voll genügenden Ausbau bringen wollen".

Die überschwänglichen Hoffnungen, welche manche Hindus für die Verbreitung des modernisierten Vedânta im Abendlande hegen, haben vorläufig freilich wenig Aussicht auf Verwirklichung, da die Völker des Westens ihrer geistigen Veranlagung nach (mit Ausnahme von einer kleinen Anzahl östlich-orientierter Seelen) nicht darauf eingestellt sind, sich zu gleicher Zeit einen höheren und einen niederen Standpunkt zu eigen zu machen und bei ihnen Religion nur zu oft mit Fanatismus, Toleranz mit völliger Indifferenz verbunden erscheint.

Trotzdem aber glauben die Vedântîs an einen künftigen Sieg der Vedânta-Lehre auf der ganzen Welt. „The Principles of this philosophy though now dormant on account of the political insignificance of the Hindus will ultimately triumph and will bring the entire world together" schreibt S. V. Ketkar[2]) und spricht damit

[1]) Vedânta-Philosophie, herausgegeben von E. A. Kernwart, Leipzig, Jäger'sche Verlagsbuchhandlung, sowie „Vivekânanda. Ein Lebensbild und neun Vorträge" herausgegeben von den „Freunden indischer Weisheit" (E. V.) Lauenburg (Elbe) 1921, Adolf Saal.

[2]) Shridhar V. Ketkar „An Essay on Hinduism, its formation and future", London 1911, S. 47.

die Ansicht vieler Gesinnungsgenossen aus. Nach hinduistischer Auffassung hat der Vedânta diese seine Mission zu einem gewissen Teile auch bereits erfüllt, allerdings nicht im Westen, sondern im Osten. Der Buddhismus in der Form des Mahâyâna (s. S. 33) gilt diesen Kreisen als der Exponent derselben Wahrheiten, welche der Vedânta verkündet. Ketkar sucht dies im einzelnen für Japan zu erweisen. „Japan wurde vollkommen verändert durch den Einfluß des Buddhismus. Aber der Buddhismus, der Japan beeinflußte, war vollkommen verschieden von dem, welchen Gautama gepredigt hatte. Es war in der Tat Hinduismus, was in Japan eingeführt wurde unter dem Namen des Buddha. Wie der Hinduismus absorbierte auch der Buddhismus der Sekte des ‚großen Fahrzeuges' alle hetorogenen Kulte und Riten. Im Jahre 552 n. Chr. wanderten Priester und Bilder nach Japan, aber der fremde Kult zerstörte nicht den Kult, der vor ihm dagewesen, sondern nahm ihn in sich auf. Ein japanischer Buddhist, Kobo-Daishi, ein Mann von großem Einfluß, erklärte die einheimischen Götter für Inkarnationen des Buddha selbst. So wie in Indien die pantheistische Vedânta-Philosophie alle Gottheiten und Kulte miteinander verschmolz, anstatt sie zu vernichten, so geschah es auch in Japan. Shinto wurde nicht aufgegeben, sondern für den Buddhismus verwertet. So wurde das indische System der autoritative Interpret des alten." [1])

Daß zwischen den Lehren des Mahâyâna-Buddhismus und denen des Vedânta eine tiefgehende innere Übereinstimmung besteht, ist in der Tat unleugbar. Die Lehre des Buddha selbst war in vielfacher Hinsicht von der der Upanishaden abhängig, und wenn der Buddha auch mit seiner Leugnung des Ich und einer unveränderlichen Substanz sich in scharfen Gegensatz zur brahmanischen Âtmâ-Brahma-Lehre stellte, so gibt es doch einen Punkt, wo „der alte Gedanke des Brahma im Reich des buddhistischen Denkens zur Erscheinung kommt, soweit er dort zur Erscheinung kommen kann: kein Zweifel, daß die Idee des Nirvâna aus der des Brahma erwachsen ist". [2]) Von hier aus gelangte die Spekulation der Mahâyâna-Schulen zu ihren tiefsinnigen metaphysischen Theorien, die

---

[1]) Ketkar a. a. O., S. 57.
[2]) Oldenberg „Buddha", 5. Auflage, S. 333.

bei aller Selbständigkeit im einzelnen doch in ihren Resultaten mit denen des Vedânta vielfach übereinstimmen und welche sich die brahmanischen Gegenreformatoren daher in weitem Maße zu eigen machten.

Wie der Vedânta lehrt auch der Mahâyâna-Buddhismus eine doppelte Wahrheit, eine höhere, absolute und eine niedere, relative.

„Zwiefache Wahrheit gibt es nach der Buddha-Meinung,
Die höchste Wahrheit und die Wahrheit der Erscheinung.
Die die Verschiedenheit der beiden noch nicht fanden,
Den allertiefsten Sinn der Lehre nicht verstanden."[1])

Die niedere, relative Wahrheit ist das notwendige Hilfsmittel zur Erlangung der höheren. Das höchste Wissen aber besteht in der Erkenntnis, daß kein individuelles Ich für sich existiert, und daß alle Individuen mit dem transzendenten Absoluten (Dharmakâya) eins sind. Um dieses Wissen heraufzuführen, offenbart sich das ewige All-Eine auf die verschiedenste Weise als das zu verehrende Objekt des niedrigsten wie des höchsten Kultus, entsprechend der Auffassungskraft der Verehrer. „So werden alle, ohne daß sie es wissen, zu immer höheren Regionen des Geheimnisses geführt, bis sie endlich dazu gelangen, die wirkliche und wahre Bedeutung des Dharmakâya in vollkommener Reinheit zu erfassen, bis, um christliche Ausdrücke zu gebrauchen: „wir alle, die wir mit aufgedecktem Angesicht uns von der Herrlichkeit des Herrn bespiegeln lassen, in dieses selbe Bild verwandelt werden von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, als vom Herrn des Geistes aus (2. Kor. 3, 18)."[2])

Die starke Übereinstimmung von Vedânta und Mahâyâna, die, wie wir vorher sahen, den Inder dazu veranlaßte, von einer Vedântisierung des Buddhismus zu sprechen, ist auch den Buddhisten nicht entgangen. Das Wiedererwachen des Buddhismus im heutigen Japan und der große Aufschwung, den, von dort ausgehend, die buddhistische Missionstätigkeit genommen hat, hat zur Folge gehabt, daß japanische Theologen eifrig Sanskrit studieren und nicht nur die Sanskritwerke der Mahâyâna-Schule im Original lesen,

---

[1]) Nâgârjuna, Mâdhyamikashâstra.

[2]) Daisetz Teitaro Suzuki 'Outlines of Mahâyâna-Buddhism'. London 1907, S. 261.

sondern sich auch mit der Vedânta-Philosophie bekannt machten und die Harmonie beider Lehren lebhaft betonen.[1])

So sehen wir im Süden wie im Osten von Asien Kräfte am Werke, die eine ihrem innersten Kern nach wesentlich übereinstimmende metaphysische Lehre vertreten, Kräfte, die voneinander wissen und schon anfangen, die Gemeinsamkeit ihres Zieles zu erkennen. Diese Lehre aber ist ihrem Ursprung nach indisch; in ihr greift der Hinduismus über sich selbst hinaus und erhebt sich über alle nationalen und sozialen Schranken. Das Erwachen der Erkenntnis, ähnliche metaphysische Anschauungen zu besitzen, aber kann den philosophischen Hintergrund abgeben für den panasiatischen Gedanken, der mit seiner Lehre von der fundamentalen Einheit Asiens,[2]) von der Gemeinsamkeit der Interessen der süd- und ostasiatischen Völker und von der Notwendigkeit, Asien von fremden Einflüssen zu befreien, berufen ist, eine bedeutsame Rolle in der Geschichte der nächsten Jahrhunderte zu spielen.

---

[1]) Dies tritt in dem erwähnten Werke von Suzuki an mehreren Stellen hervor. Die Beurteilung der zum Vergleich angeführten Lehren ist natürlich bei den Hindus und den Buddhisten verschieden. Ketkar sagt, der Mahâyâna-Buddhismus habe die ursprünglichen Lehren Gautama Buddhas völlig aufgegeben und seine Anhänger seien „verstohlenerweise zu den großen Theorien der Vedânta-Philosophie zurückgekehrt“ (a. a. O., S. 58). Suzuki hingegen führt aus, daß der Geist, den der „Lehrer der Menschen und Götter“ seinen Schülern eingeflößt habe, auch heute noch im Mahâyâna treu bewahrt sei (a. a. O., S. 15) und daß Shankara seine große Lehre von den höheren und niederen Wissen der buddhistischen Philosophie entnommen habe (a. a. O., S. 108).

[2]) „Asien ist eine Einheit. Der Himâlaya teilt, nur um zu akzentuieren, zwei mächtige Zivilisationen, die chinesische mit ihrem Kommunismus des Konfuzius, und die indische mit ihrem Individualismus der Veden. Aber selbst die schneebedeckten Schranken können keinen Augenblick das weite Ausmaß der Liebe zum Unendlichen und Universalen unterbrechen, jene Liebe, die das gemeinsame Geisteserbe aller asiatischen Völker ist und das sie befähigte, alle großen Weltreligionen ins Leben zu rufen, jene Liebe, die sie unterscheidet von den maritimen Völkern des Mittelländischen und Baltischen Meeres, die es vorziehen, bei dem Einzelnen zu verweilen und die Mittel, nicht das Ziel des Lebens zu suchen.“ Kakuzo Okakura 'The Ideals of the East.'

SCHLUSS

„Der Ashvattha, der die Wurzeln oben,
Unten Zweige trägt, heißt unvergänglich,
Seine Blätter sind die heil'gen Lieder;
Wer ihn kennt, der ist der Veden kundig."

(Bhagavadgîtâ 15, 1)

Mit dem Ashvattha, dem Feigenbaum, den die heiligen Schriften der Inder (z. B. Rigveda 1, 24, 7; Kâthaka-Upanishad 6, 1) wiederholt als Symbol des Weltganzen bezeichnen, hat man nicht ohne Grund den Hinduismus verglichen. In weitem Umkreise senkt dieser Baum seine Zweige in die Erde, wo sie neue Wurzeln treiben und selbständig wachsen und gedeihen, immer aber mit dem alten Stamm zusammenhängen. Gleich dem Ashvattha ist der Hinduismus ein lebendes Gebilde von unendlicher Ausdehnung und Mannigfaltigkeit, schwer erfaßbar und kaum zu übersehen in der Fülle seiner Erscheinungsformen, aber doch ein einheitliches Ganzes von unverwüstlicher Lebenskraft. Außerordentliche Gegensätze finden sich in ihm zusammen; eine verwirrende Menge sozialer Gebräuche und Riten regeln das Leben seiner mehr als dreitausend Kasten, vom unreinen Shûdra bis zum höchsten Brahmanen, und eine ganze Stufenleiter von Lehren und Kulten, von dem niederen Fetischdienst der Primitiven bis zu dem komplizierten Ritual gelehrter Opferpriester und zu den durchgeistigten Ideen tiefsinniger Weltweiser, befriedigen das metaphysische Bedürfnis seiner nach Rassenangehörigkeit, Sprache und Bildungsgrad so überaus verschieden gearteten Anhänger. Und dieses Ganze mit seiner ungeheuren Mannigfaltigkeit, in welchem Gemeines neben Großartigem, Niedriges

neben Erhabenem, Plattes neben abgründig Tiefem einhergeht, wird zusammengehalten von einem Band gemeinsamer Vorstellungen und Vorschriften, das all die zahllosen Erscheinungsformen in einer Einheit zusammenfaßt.

Für den Abendländer ist es schwierig, sich in diesen Urwald einzuleben, in diesem Labyrinth zurechtzufinden, das kaum einer, der nicht in ihm von Geburt zu Hause ist, in allen seinen Teilen durchmessen kann. Selbst wenn man in Zukunft in vielen Einzelheiten wird klarer sehen können, wenn die Indologie mehr als bisher nicht nur das Vergangene, sondern auch das, was heute lebt, zum Gegenstand ihrer Forschungen gemacht hat — es wird immer ein Rest vorhanden sein, der sich in seiner Fremdartigkeit dem Denken des Westens nicht erschließt. Immer wird etwas zurückbleiben, das man mit Worten nicht wird greifen können, das nur durch verständnisvolle Einfühlung unmittelbar erfaßt werden kann. Wie jede große geistige Wirklichkeit entzieht sich auch der Geist eines Volkes in seinen letzten Tiefen der rein vernunftmäßigen Ergründung; auch von ihm heißt es wie von dem innersten Wesen einer Persönlichkeit: „Individuum est ineffabile“.

LITERATUR

Das folgende Literaturverzeichnis enthält, nach Materien geordnet, die Titel der Werke, die durchgängig benutzt worden sind; wo diese im Texte zitiert werden, sind die Titel zumeist abgekürzt angegeben worden. Eine Reihe weiterer, gelegentlich zu Rate gezogener Bücher, sind aus den Anmerkungen ersichtlich. In das Verzeichnis wurde auch eine Auswahl von Werken aufgenommen, die geeignet sind, als Führer für eingehendere Studien zu dienen und welche weitere bibliographische Nachweise erhalten.

I. DIE STELLUNG DES HINDUISMUS INNERHALB DER RELIGIONEN INDIENS

INDIEN UND DIE INDER. Über Land, Leute und Geschichte Indiens orientiert: Sten Konow, „Indien" (Leipzig 1917, „Aus Natur- und Geisteswelt", Band 614). Die politische Geschichte behandelt Emil Schmidt (in Helmolts „Weltgeschichte", Leipzig und Wien, 1902; in 2. Auflage von Richard Schmidt neu bearbeitet). Über die ethnographischen Verhältnisse vergleiche man H. H. Risley, „The People of India", Calcutta 1908. Sir Athelstane Baines „Ethnography" (GIAPA, Straßburg 1912; darin eine gute Bibliographie von W. Siegling). Eine Vorstellung von Land und Leuten geben Reisebeschreibungen, von denen genannt seien: K. Graul, „Reise nach Ostindien" (Leipzig 1854—56); J. Jolly, „Eine Reise nach Ostindien" (Deutsche Rundschau 39/40, 1884); R. Garbe, „Indische Reiseskizzen" (Berlin 1889); Paul Deussen, „Erinnerungen an Indien" (Kiel 1904).

DER HINDUISMUS: ALLGEMEINES. Shridhar V. Ketkar, „An Essay on Hinduism, its Formation and Future“ (London 1911); Sir Monier Monier-Williams, „Brahmanism and Hinduism“ (4. Auflage, London 1891); Sir Alfred Lyall, „Asiatic Studies“ (2. Auflage, London 1881/83); James Bisset Pratt, „India and its Faiths“ (London 1916); Max Weber, „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus“ (in seinen „Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie“, II. Band, Tübingen 1921); Helmuth v. Glasenapp, „Der Hinduismus als soziales und religiöses Phänomen“ (Deutsche Rundschau 45, 1919).

Eine reiche Fülle von Material enthält der alle zehn Jahre erscheinende „Census of India“, ferner die zahlreichen Artikel in der „Encyclopaedia of Religion and Ethics“ (Edinburg und Neuyork, 1908ff). Für die Kulturgeschichte sind von grundlegender Bedeutung die einschlägigen Bände des „Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde“, herausgegeben von H. Lüders und J. Wackernagel (Straßburg 1896ff.).

INDISCHE RELIGIONSGESCHICHTE: Eine Übersicht über das ganze Gebiet geben: A. Barth, „Les religions de l'Inde“ (Paris 1879; jetzt auch in dessen „Oeuvres“, Paris 1914); E. W. Hopkins, „The Religions of India“ (Boston 1895); Edmund Hardy, „Indische Religionsgeschichte“ (Sammlung Göschen, Leipzig 1904); Edv. Lehmann in Chantepie de la Saussaye, „Lehrbuch der Religionsgeschichte“, Bd. 2 (Tübingen 1905). H. Oldenberg in dem in Leipzig (Teubner) erschienenen Sammelwerk „Die Kultur der Gegenwart“ I. 3, 1.

Zu den einzelnen Phasen vergleiche man: für die älteste Periode: Edmund Hardy, „Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens“ (Münster 1893); H. Oldenberg, „Die Religion des Veda“ (2. Auflage, Berlin 1917); H. Oldenberg, „Vorwissenschaftliche Wissenschaft: Die Weltanschauung der Brâhmana-Texte“ (Göttingen 1919); H. Oldenberg, „Die Philosophie der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus“ (Göttingen 1915).

Den Jainismus behandeln: H. Jacobi, „Jainism“ E. R. E. 7, 472, sowie „Eine Jaina-Dogmatik“ (Z.D.M.G. 60, 287 ff., Leipzig

1906, auch als Sonderdruck erschienen); H. v. Glasenapp, „Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas" (Leipzig 1915).

Den Buddhismus stellen dar: H. Oldenberg, „Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde" (5. Auflage, Berlin 1906); R. Pischel, „Leben und Lehre des Buddha" (3. Auflage von H. Lüders, „Aus Natur und Geisteswelt", Leipzig 1917); H. Beckh, „Buddhismus" (Sammlung Göschen, Leipzig 1917); F. Heiler, „Die buddhistische Versenkung" (München 1918); P. Dahlke, „Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus" (Berlin 1903); L. de la Vallée Poussin, „Buddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique" (Paris 1909); T. Suzuki, „Outlines of Mahayana Buddhism" (London 1907).

Über das Verhältnis von Hinduismus und Islam vgl. T. W. Arnold „The Preaching of Islâm" (2. Aufl., London 1913); über Hinduismus und Christentum: R. Garbe, „Indien und das Christentum" (Tübingen 1914); Julius Richter, „Indische Missionsgeschichte" (Gütersloh 1906).

II. DIE GEGENSTÄNDE DES RELIGIÖSEN DENKENS

W. Crooke, „The Popular Religion and Folklore of Northern India" (2. Auflage, Westminster 1896); Albert Grünwedel, „Aus Fedor Jagors Nachlass", I. Band: „Südindische Volksstämme" (Berlin 1914); A. E. Wollheim da Fonseca, „Mythologie des alten Indiens" (Berlin 1856); John Dowson, „A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature" (4. Auflage, London 1903); W. J. Wilkins, „Hindu Mythology, Vedic and Puranic" (Calcutta und London 1882); E. Osborne Martin, „The Gods of India" (London 1914); A. Hillebrandt, „Vedische Mythologie" (Breslau 1891—1902; kleine Ausgabe Breslau 1910); A. A. Macdonell, „Vedic Mythology" (G.I.A.P.A.; Straßburg 1897); E. Washburn Hopkins, „Epic Mythology" (G.I.A.P.A.; Straßburg 1915); Bartholomaeus Ziegenbalg, „Genealogie der malabarischen Götter", herausgegeben von W. Germann (Madras und Erlangen 1867); Richard Frölich, „Tamulische Volksreligion" (Leipzig 1915).

Eine ausgezeichnete Übersicht über die gesamte religiöse Literatur gibt J. N. Farquhar, „Outline of the Religious Literature of India" (London 1920). Vgl. ferner: Baumgartner in seiner „Geschichte der Weltliteratur" II (Freiburg i. B. 1897); Leopold von Schroeder, „Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung" (Leipzig 1887); M. Winternitz, „Geschichte der indischen Literatur I: Veda, Epen, Purânas" (Leipzig 1909); Richard Pischel, „Indische Literatur" (in „Kultur der Gegenwart" I, 7); H. Oldenberg, „Die Literatur des alten Indien" (Berlin und Stuttgart 1903); George A. Grierson, „The Modern Vernacular Literature of Hindustan" (Calcutta 1889); Romesh Chunder Dutt, „The Literature of Bengal" (Calcutta und London 1895); Dinesh Chandra Sen, „History of Bengali Language and Literature" (Calcutta 1911; wertvoll namentlich auch wegen der dort abgedruckten bengalischen Originaltexte).

Übersetzungen wichtiger Texte: Rig-Veda, deutsch von H. Grassmann (Leipzig 1876/77), von A. Ludwig (Prag 1876/88). Sâma-Veda, deutsch von Th. Benfey (Leipzig 1848), Yajur-Veda: „The Texts of the White Yajurveda", englisch von R. T. H. Griffith (Benares 1899); „The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirîya-Saṃhitâ", englisch von A. B. Keith (Cambridge, Mass., 1914). Atharva-Veda, englisch von Whitney (Cambridge, Mass., 1905), Auswahl deutsch von J. Grill (2. Auflage, Stuttgart 1888). Rigveda-Brâhmanas, englisch von A. B. Keith (Cambridge, Mass., 1920). Shatapatha-Brâhmana, englisch von J. Eggeling (S.B.E.). „Sechzig Upanishads des Veda", deutsch von Paul Deussen (2. Auflage, Leipzig 1905). „Aus Brâhmanas und Upanishaden" von Alfred Hillebrandt (Jena 1921). „Die Weisheit der Upanishaden" von Joh. Hertel (München 1921). Auswahl aus der ganzen vedischen Literatur von K. F. Geldner in „Religionsgeschichtliches Lesebuch", herausgegeben von A. Bertholet (Tübingen 1908, Sonderausgabe Tübingen 1911). Grihyasûtren (Indische Hausregeln), deutsch von A. F. Stenzler (Leipzig 1864/65, 1876/78). „Das Śrautasûtra des Âpastamba", deutsch von W. Caland (Göttingen und Leipzig 1921). Von den Rechtsbüchern des Manu u. a. englische Übersetzungen in S.B.E.

Mahâbhârata: vollständig englisch von Protap Chandra Roy (Calcutta 1884—96) und Manmatha Nath Dutt (Calcutta 1895 bis 1905); „Vier philosophische Texte des Mahâbhârata", deutsch von P. Deussen und O. Strauß (Leipzig 1906); darin auch eine Übersetzung der Bhagavadgîtâ, die wiederholt ins Deutsche übertragen worden ist, so namentlich von R. Garbe (Leipzig 1905, 2. Aufl. 1921) und L. v. Schroeder (Jena 1912). Râmâyana: Schöne englische Übersetzung in Versen von R. T. H. Griffith (Benares 1895). Ausführliche Inhaltsangabe beider Epen von H. Jacobi: „Das Râmâyana" (Bonn 1893), „Das Mahâbhârata" (Bonn 1903).

Purânas: Vishnu-P., englisch von H. H. Wilson (London 1840), Bhâgavata-P., französisch von E. Burnouf (Paris 1840 bis 1898), Mârkandeya-P., englisch von F. E. Pargiter (Calcutta 1888). Englische Übersetzungen des Garuda-, Matsya-, Brahmavaivarta-, Varâha-, Vâmana-, Padma-, Devîbhâgavata-P. und Adhyâtmarâmâyana des Brahmânda-P. sind in den „Sacred Books of the Hindus" (Allahabad) erschienen oder als bald erscheinend angekündigt. — Von den Upapurânas ist das Saura-P. von W. Jahn ausführlich analysiert worden (Straßburg 1908).

Âgamas und Tantras: Mahânirvâna-Tantra, englisch von A. Avalon (London 1913); A. Avalon, „Principles of Tantra" (London 1915); F. Otto Schrader, „Introduction to the Pâncarâtra and the Ahirbudhnya Samhitâ" (Adyar 1916); H. v. Glasenapp, „Die Geheimlehre des Pancarâtra" (NO 9, 61 f.).

Von Übersetzungen anderer Werke religiösen Inhalts sind zu nennen: Jayadeva „Gîtagovinda", deutsch von F. Rückert, neue Ausgabe von H. v. Glasenapp in „Rückerts Indische Liebeslyrik" (München 1921); Tulasîdâs „Râmâyana", englisch von F. S. Growse (Cawnpore 1887); Tiruvalluvers „Kural" von Graul (Leipzig 1856). Nâladiyâr, englisch von Pope (Oxford 1893); Mânikka-Vâcakas „Tiruvâcakam", englisch von Pope (Oxford 1900).

DIE NATURPHILOSOPHISCHEN ANSCHAUUNGEN. Willibald Kirfel, „Die Kosmographie der Inder" (Bonn 1920); G. Thibaut, „Astronomie, Astrologie und Mathematik" (G.I.A. P.A. III, 9; Straßburg 1899); J. Jolly, „Medicin" (G.I.A.P.A. III, 10; Straßburg 1901).

DIE ETHISCHEN ANSCHAUUNGEN. L. Scherman, „Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur" (Leipzig 1892); „Das Kâma-Sûtram des Vâtsyâyana", deutsche Übersetzung von R. Schmidt (Berlin 1903); R. Schmidt, „Beiträge zur indischen Erotik" (2. Auflage, Berlin 1911); J. Jolly, „Recht und Sitte" (G.I.A.P.A. II, 8; Straßburg 1896); das „Arthashâstra" des Kautilya ist auszugsweise von Shamashastry in Ind. Antiq. 38, das 1. Buch auch deutsch von J. Jolly (ZDMG 44, 321 ff.) übersetzt. Über die staatlichen Einrichtungen vgl. P. Banerjea, „Public Administration in Ancient India" (London 1916). O. Strauß, „Ethische Probleme aus dem Mahâbhârata" (Firenze 1912). Einen guten Einblick in die Vorstellungswelt der Hindus geben die indischen Fabelbücher; leicht zugänglich ist namentlich die bei Reclam erschienene Übersetzung des Hitopadesha (die freundliche Belehrung) von J. Hertel.

DIE PHILOSOPHISCHEN SYSTEME: ALLGEMEINES: Am ausführlichsten handeln über die Philosophie der Inder die drei ersten Bände von P. Deussens „Allgemeine Geschichte der Philosophie" (Leipzig 1894 ff.); kurze Gesamtdarstellung gaben H. Oldenberg in der „Kultur der Gegenwart" I, 5 und R. Garbe in seinem Buche „Die Sânkhya-Philosophie" (2. Aufl., Leipzig 1917), S. 138—185, vgl. auch J. S. Speyer, „Die indische Theosophie" (Leipzig 1914).

MATERIALISTEN UND SKEPTIKER: A. Hillebrandt, „Materialisten und Skeptiker" in „Alt-Indien, Kulturgeschichtliche Skizzen" (Breslau 1899), S. 168—178 und „Zur Kenntnis der indischen Materialisten", Festschrift Kuhn (Breslau 1916) S. 14f.

NYÂYA UND VAISHESHIKA: L. Suali, „Introduzione allo Studio della Filosofia Indiana" (Pavia 1912); H. Jacobi, „Die indische Logik" (Nachr. der Göttinger Ges. d. Wiss., Phil. Kl.

1901, S. 460ff.); W. Handt, „Die atomistische Grundlage der Vaisheshika-Philosophie" (Rostock 1900); Jagadish Chatterji, „The Hindu Realism" (Allahabad 1912). Die Nyâya-Sûtras übersetzte ins Englische J. R. Ballantyne (Allahabad 1850 f.); die Vaisheshika-Sûtras ins Deutsche E. Röer (Z.D.M.G. 21/22). Drei Texte dieser Schulen hat E. Hultzsch ins Deutsche übertragen: „Annambhattas Tarkasangraha" (Abh. d. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, Phil. Kl. IX, 5, Berlin 1907); „Die Tarkakaumudî des Laugâkshi Bhâskara" (Z.D.M.G. 61, 1907, S. 763f.) sowie „Die Kârikâvalî des Vishvanâtha" (Z.D.M.G. 74, 1920, S. 145).

SÂNKHYA. Hauptwerke: R. Garbe, „Die Sânkhya-Philosophie eine Darstellung des indischen Rationalismus" (2. Auflage, Leipzig 1917) und R. Garbe, „Sânkhya und Yoga" (G.I.A.P.A. III, 4; Straßburg 1896). Ins Deutsche übersetzte R. Garbe Vâcaspatimishras „Mondschein der Sânkhya-Wahrheit" (Abh. kgl. bayer. Akad. d. Wiss., München 1892) und Vijnânabhikshus „Sânkhya-Pravacana-Bhâshya" (Abh. z. Kunde d. Morgenlandes, Leipzig 1889).

YOGA. P. Markus, „Die Yoga-Philosophie nach dem Râjamârtanda dargestellt" (Leipzig 1886); R. Garbe, „Über den willkürlichen Scheintod indischer Fakire" (in seinen „Beiträgen zur indischen Kulturgeschichte", Berlin 1903, S. 199ff.). Die Yoga-Sûtras übersetzte ins Englische Rajendralala Mitra (Calcutta 1883) und J. H. Woods, „The Yoga-System of Patanjali" (Cambridge, Mass., 1914). Svâtmârâmas Hathayogapradîpikâ übertrug ins Deutsche Hermann Walter (München 1893).

MÎMÂNSÂ: Gute Übersicht in der (englischen) Einleitung von G. Thibauts Ausgabe des „Arthasangraha" (Benares Sanskrit Series, 1882).

VEDÂNTA: Die Frage nach der ursprünglichen Lehre der Brahma-Sûtren und ihrem Verhältnis zu den Kommentaren des Shankara, Râmânuja, Nimbârka, Madhva, Vallabha erörtert ausführlich: V. S. Ghate, „Le Vedânta. Etude sur les Brahma-Sûtras et leurs 5 commentaires" (Paris 1918). — Den Vedânta Shankaras behandeln: P. Deussen, „Das System des Vedânta" (2. Auflage, Leipzig 1906); Max Walleser, „Der ältere Vedânta" (Heidelberg 1910). Shankaras Kommentar zu den Brahma-Sûtren über-

setzte ins Deutsche P. Deussen („Die Sûtras des Vedânta", Leipzig 1887), Sadânandas Vedântasâra derselbe (in seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie" I, 3, S. 639 ff.) und R. Garbe in der 3. Ausgabe von O. Böhtlingks „Sanskrit-Chrestomathie" (Leipzig 1909).

Die Literatur des vishnuitischen und shivaitischen Vedânta s. im Abschnitt „Sektenwesen".

V. DAS SOZIALE LEBEN UND DER KULTUS

Abbé J. A. Dubois, „Hindu Manners, Customs and Ceremonies", Englisch translation by Henry K. Beauchamp (Oxford 1897); S. C. Bose, „The Hindus as they are" (2. Auflage, Calcutta 1883); R. Garbe, „Beiträge zur indischen Kulturgeschichte" (Berlin 1903); R. Pischel, Artikel „Kaste" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Bd. 5, S. 798 ff.; E. A. Gait, Artikel „Caste" E.R.E. 3, 237 ff.; E. Schlagintweit, „Die ostindische Kaste in der Gegenwart" (Z.D.M.G. 33); J. N. Bhattacharya, „Hindu Castes and Sects" (Calcutta 1896); A. Hillebrandt, „Ritual-Literatur, vedische Opfer und Zauber" (G.I.A.P.A. III, 2; Straßburg 1901); Mrs. S. C. Belnos, „The Sundhya or the daily prayers of the Brahmins" (Allahabad 1851); H. H. Wilson, „The Religious Festivals of the Hindus" (in seinen „Works" II, S. 151 ff., London 1862); S. M. Natesa Sastri, „Hindu Feasts, Fasts and Ceremonies" (Madras 1903); Pratapachandra Ghosha, „Durgâ Pûjâ" (Calcutta 1871); J. C. Oman, „The Mystics Ascetics and Saints of India" (London 1903); R. Schmidt, „Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien" (Berlin 1908).

VI. DAS SEKTENWESEN

H. H. Wilson, „A Sketch of the Religious Sects of the Hindus" (in seinen „Works", Bd. 1; London 1862); R. G. Bhandarkar, „Vaishnavism, Shaivism and Minor Religious Systems" (G.I.A.P.A. III, 6; Straßburg 1913).

VISHNUISMUS. Im allgemeinen: G. A. Gierson, Artikel „Bhaktimârga“ E.R.E. 2, 539; R. Otto, „Vishnu-Nârâyana“ (Jena 1917).

Für die einzelnen Sekten: RÂMÂNUJA: V. A. Sukhtankar, „The Teachings of Vedânta according to Râmânuja“ (Wien 1908); R. Otto, „Siddhânta des Râmânuja“ (Übersetzung, Jena 1917); R. Otto, „Dîpikâ des (Shrî-) Nivâsa“ (Übersetzung; Tübingen 1916). MADHVA: H. v. Glasenapp, „Madhvas System des Vishnuismus“ (bisher noch nicht im Druck erschienen; Auszug daraus in N. O. 3, S. 235); H. v. Glasenapp, „Lehrsätze des dualistischen Vedânta“ (Madhvas Tattvasankhyâna), übersetzt in „Kuhn-Festschrift“ S. 326ff. (Breslau 1916); VALLABHA: (Karsandas Mulji), „History of the Sect of Mahârâjas or Vallabhachâryas in Western India“ (London 1865); CAITANYA: O. Stursberg, „Das Caitanya-Caritâmrita des Krishnadâsa Kavirâja“ (Dissertation Berlin 1907); HARIVANSHA: H. v. Glasenapp N. O. 7, 84; RÂMÂNANDA: H. v. Glasenapp N. O. 8, 78.

SHIVAISMUS: zu den einzelnen Systemen vgl. SHAIVASIDDHÂNTA: H. W. Schomerus, „Der Çaiva-Siddhânta, eine Mystik Indiens“ (Leipzig 1912); PRATYABHIJNÂ-LEHRE: J. C. Chatterji, „Kashmir Shaivaism“ (Srinagar 1914). Ausführliche Inhaltsangabe und Besprechung dieses Werkes von H. v. Glasenapp, N. O. 5, S. 147; LINGÂYATS: vgl. auch H. v. Glasenapp, „Die Frage einer Sondervertretung der Lingâyats“ in N. O. 3, S. 135; SHÂKTAS: Avalon s. oben unter Âgamas; THAGS: R. Garbe, „Beiträge zur indischen Kulturgeschichte“ (Berlin 1903) S. 183; KABÎR: Westcott, „Kabîr and the Kabîr Panth“ (Cawnpore 1907); DÂDÛ: H. v. Glasenapp, N. O. 7, 171.

SIKHS: E. Trumpp, „Die Religion der Sikhs“ (Leipzig 1881); M. A. Macauliffe, „The Sikh Religion“ (Oxford 1909; enthält im letzten Bande auch Material über Râmânanda, Kabîr usw.); H. v. Glasenapp, „Die Sikhs, ihr Staat und ihr Glaube“ (N. O. 4, 403).

Reichhaltiges Material über die verschiedenen Sekten enthalten ferner die einschlägigen Artikel der E. R. E.

VII. DER HINDUISMUS UNTER DEM EINFLUSS DES ABENDLANDES

Hauptwerk: J. N. Farquhar, „Modern Religious Movements in India“ (Neuyork 1915); NATIONALBEWEGUNG: V. Chirol, „Indian Unrest“ (London 1910); Bharat Das, „Überblick über die Geschichte der indischen Nationalbewegung“ (N. O. 3, S. 133 f., 202 f.); H. v. Glasenapp in dem Aufsatz „England und Indien“ des Sammelwerks „Lebensfragen des Britischen Weltreichs“ (Berlin 1921), besonders S. 145—158; RELIGIÖSE NEUBILDUNGEN: Die besprochenen Sekten werden behandelt bei Farquhar a. a. O. und in den einschlägigen Artikeln der E.R.E. Vgl. ferner noch für ÂRYA SAMÂJ: Lajpat Rai, „The Ârya Samâj“ (London 1915); H. v. Glasenapp, „Der Ârya-Samâj eine religiös-soziale Reformbewegung im modernen Indien“ (N. O. 3, S. 570); RÂDHÂ-SVÂMÎS: H. v. Glasenapp, N. O. 2, 505 ff.; DEV SAMÂJ: H. v. Glasenapp, N. O. 2, S. 39; BRÂHMA SAMÂJ: H. v. Glasenapp, N. O. 4, S. 92; THEOSOPHISCHE GESELLSCHAFT: H. P. Blavatsky, „Schlüssel zur Theosophie“, übersetzt von E. Hermann (Leipzig o. J.); Annie Besant, „Die uralte Weisheit“, deutsch von L. Deinhard (Leipzig o. J.); VEDÂNTA-MISSION: Max Müller, „Râmakrishna, his Life and Sayings“ (Oxford 1898); H. v. Glasenapp, „Râmakrishna und die Vedânta-Mission in Indien und im Westen“ (N. O. 4, S. 159).

ZEITSCHRIFTEN UND SAMMELWERKE

mit Angabe der gebräuchlichen Abkürzungen

Census = The Census of India, Calcutta 1881 ff.[1])
ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics, edited by James Hastings. Edinburgh and New York 1908 ff.

---

[1]) Es werden stets nur die Bände zitiert, die den „Report“ enthalten. — Zum Verständnis der sich auf die „Nord-West-Provinzen“ beziehenden Zitate mache ich den mit den politischen Verhältnissen Indiens nicht vertrauten Leser darauf aufmerksam, daß unter „North-Western Provinces“ bis 1902 die heutigen „Vereinigten Provinzen von Agra und

GIAPA = Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, begründet von G. Bühler, fortgesetzt von F. Kielhorn, herausgegeben von H. Lüders und J. Wackernagel. Straßburg 1897 ff.

I.A. = Indian Antiquary, Bombay 1872 ff.

JAOS = Journal of the American Oriental Society.

JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. London 1834 ff.

N.O. = Der „Neue Orient", Halbmonatsschrift für das politische, wirtschaftliche und geistige Leben im gesamten Osten. Berlin 1917 ff.

SBA = Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.

SBE = Sacred Books of the East, translated by various Oriental Scholars and edited by F. Max Müller. Oxford 1879 ff.

WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Wien 1887 ff.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig 1850 ff.

Audh" (United Provinces) verstanden wurden. Die für unsere Zwecke nicht in Betracht kommende „Nord-Westliche Grenzprovinz" (North-West Frontier Province) wurde erst 1901 von der Provinz Panjâb als ein besonders verwaltetes Gebiet abgezweigt.

ZU DEN BILDERN

Die auf den Bildern wiedergegebenen Gemälde, Skulpturen, Geräte usw. sind insgesamt modernen Ursprungs; ihre Aufgabe ist es, den heutigen Hinduismus zu illustrieren, nicht das indische Kunstschaffen. Denjenigen Lesern, welche kunsthistorisch interessiert sind, seien die folgenden Werke empfohlen:

James Burgess „The Ancient Monuments, Temples and Sculptures of India“, London 1897.

William Cohn „Indische Plastik“ 2. Aufl., Berlin 1922.

James Fergusson „History of Indian and Eastern Architecture“, London 1910.

Victor Goloubew, Auguste Rodin, Ananda Coomaraswamy, E. B. Havell „Sculptures Çivaites de l' Inde“, Brüssel und Paris 1921.

E. B. Havell „Indian Sculpture and Painting“, London 1908.

E. B. Havell „The Ideals of Indian Art“, London 1911.

G. Jouveau-Dubreuil „Archéologie du Sud de l' Inde“, Paris 1914.

Vincent A. Smith „A History of Fine Art in India and Ceylon“, Oxford 1911.

---

1. (Titelbild). Brahmane mit Veda-Manuskript und Opferlöffel.

Indische Zeichnung im Besitze des PMV. (Preußischen Museums für Völkerkunde zu Berlin).

2. (S. 1). Ganesha mit seinen Frauen Siddhi und Riddhi (Buddhi), vergl. S. 116 f.

Nordindische Miniatur im Besitze des PMV.

3. (S. 16). Plakat zum Schutze der Kühe.

Nach einem im Besitz des PMV. befindlichen Abdruck.

Die Inschriften oben, teils in Sanskrit, teils in Hindî und Marâthî geben über die Bedeutung des Plakats Auskunft: die Arier werden ermahnt, keine Kühe zu töten, weil diese die Behälter aller Wesen sind, denn in ihrem Rücken ist Brahmâ, in ihrem Halse Vishnu, in ihrem Kopfe Rudra; in der Mitte ihres Leibes wohnen alle Götter, in den Poren ihrer Haare die Rishis, in ihrem Schweif die Schlangengeister; in ihren Hufen befinden sich die acht edlen Berge, in ihrem Harn die Gangâ und die anderen heiligen Flüsse, in ihren Augen Sonne und Mond, wie der ehrwürdige Vyâsa gelehrt hat.

Das Bild stellt dar, wie der Dharmarâja einen Mann, der eine Kuh töten will, mit erhobenen Händen an der Ausführung seines schändlichen Planes hindert. Zwischen den Füßen der Kuh sitzen Inder aller Kasten, ein Mohammedaner, ein Pârsî und ein Europäer, die sich alle gleicherweise an der ihnen dargebotenen Milch erfreuen.

Im Innern der Kuh sind die hauptsächlichsten Götter und Rishis abgebildet: in den Hörnern Yama und Indra, in den Ohren die Ashvîs, in den Augen Sûrya und Candra, über ihnen Tîrtharâja (der König der Wallfahrtsorte, d. i. Allahâbad), unter ihnen Shankara (d. i. Shiva), an der Schnauze Skanda und Ganesha; am Halse Sarasvatî (mit Büchern) und Vishnu. Unter den letzteren die Planetengötter: der hauptlose Ketu, Râhu (ein Kopf auf einer Schildkröte), Budha, Mangala, Shani, Shukra, Brihaspati (sämtlich sitzend). An sie anschließend: oberste Reihe: Brahmâ (mit vier Köpfen und vier Veden), der feuerspeiende Agni, Varuna (mit dem Wassertopf) und Kubera. Im ersten Vorderfuß Hanumân und der Hemakûta-Berg, im zweiten oben Bhairava, unten das Vindhya-Gebirge, daneben Prithvîdevî, die Göttin der Erde, in den Armen einen Fisch, eine Gazelle, einen Vogel und einen Menschen haltend. Es folgen dann die heiligen Seher: In der Mitte die vier geistgeborenen Söhne des Brahmâ Sanaka, Sanandana, Sanâtana und Sanatkumâra. Unter diesen Vishvâmitra mit dem Feueropfer und Parâshara, neben ihnen Vasishtha und Nârada (mit der Laute), über ihnen Bhâradvâja mit einem Feueraltar. Am Ende des Rumpfes, in der Nähe des Schwanzes oben Lakshmî, unten Gangâ, auf dem Schwanz ein segnender Rishi, im

Schwanz ein Nâga und Shîtalâ. Am Euter das Nektarmeer, im vorderen Hinterfuß der Drona-Berg, im hinteren der Mandara-Berg.

4. (S. 40). Bhairon mit seinem Hunde (vergl. S. 111).

Nach einem Bilde im PMV.

5. (S. 48). Sûrya, der Sonnengott im Sonnenwagen mit seinem Wagenlenker Aruna und zwei Begleitern, davor die sieben Sonnenrosse.

Kleines Stein-Relief (16 cm hoch), im Besitz des PMV.

6. (S. 56). Vishnus Füße, denen Tempelmädchen Kühlung fächeln. Auf den Sohlen heilige Symbole (vergl. über diese G. A. Grierson „The auspicious marks on the feet of the incarnate Deity" JRAS. 1910, S. 87—93).

Nordindisches Gemälde im Besitz des PMV.

7. (S. 64). Umâ verehrt das Shiva-Linga (s. S. 141).

Nordindische Miniatur im Besitze des PMV.

8. (S. 72). Hanumân, der heilige Affe, in der einen Hand eine Keule haltend, in der anderen den Gipfel des Berges Mahodaya. (Nach Râmâyana 6, 101 wollte Hanumân von diesem vier Heilkräuter für die im Kampfe mit den Dämonen Verwundeten holen. Da er die Kräuter nicht finden konnte, nahm er vorsichtshalber den ganzen Berggipfel mit. Als die Kranken durch den Duft der Kräuter geheilt worden waren, schaffte er den Gipfel wieder an seine Stelle.) Unter seinem linken Fuß die von ihm besiegte Stadtgöttin von Lankâ.

Das in Jaipur aus Alabaster gefertigte, 16 cm hohe Original befindet sich im PMV.

9. (S. 80). Kankâlinî-Kâlî (die „Gerippe-Kâlî"), eine schauerliche Form der Durgâ.

Kleines Stein-Relief aus Nepâl (12 1/2 cm hoch), im Besitz des PMV.

10. (S. 88). Der Heilige Kabîr, hinter ihm sein Sohn Kamâl, vor ihm seine beiden Hauptanhänger Suratgopâl und Dharmdâs, die Gründer der beiden Schulen innerhalb des Kabîr Panth.

Nach dem Gemälde im Kabîr Caurâ Math in Benares. (Westcott „Kabîr and the Kabîr Panth" Cawnpore 1907).

11. (S. 96). Drei Inkarnationen des Vishnu mit drei Avatâras des Vâyu.

Links (vom Beschauer) Râma und Hanumân, in der Mitte Bhîma (mit der Keule) vor Krishna, rechts der Philosoph Madhva (Ânandatîrtha) zu Füßen des Vyâsa. Rechts in der Ecke Nârâyana Panditâcârya, der Verfasser des „Madhva-vijaya“, der mythischen Lebensgeschichte des Madhva. Über dem Bilde der Sanskritvers: „Ich verehre den heiligen Râma, der von Hanumân zu verehren ist, den heiligen Krishna, den Bhîma verehrte und den heiligen Vyâsa, dem der erhabene Ânandatîrtha Verehrung erwies.“

Nach einer Zeichnung in der Textausgabe des „Madhvavijaya“ mit dem Kommentar des Shesha. Bombay 1883.

12. (S. 104). Südbengalische Dorfgottheit: Dakshinrai oder Kalurai Dakshindar („Herr des Südens“), Beschützer von Holzhauern und Fischern gegen Tiger und Krokodile.

Bemalte Tonfigur (22 cm hoch) im Besitz des PMV. Eine ähnliche Figur, die sich im Münchener Museum für Völkerkunde befindet, ist eingehend beschrieben und erklärt worden von L. Scherman („Genius, Zeitschrift für werdende und alte Kunst“. Erstes Buch 1921, Seite 90 ff. Daselbst auch Abbildungen und ausführliche Literatur-Angaben.)

13. (S. 112). Kâma, der Liebesgott (beschrieben S. 113). Der Papagei, auf dem der Gott reitet, wird ganz durch Mädchengestalten gebildet. Derartige scherzhafte Darstellungen sind sehr beliebt.

Nach einem südindischen Bilde im Besitze des PMV.

14. (S. 120). Râmas Königsweihe. Unter dem Baldachin Râma und Sîtâ, vor ihnen der Heilige Vasishtha, hinter ihnen Lakshmana und die anderen Brüder. Ringsum anbetende Götter, Menschen und Tiere, u. a. der vierköpfige Brahmâ, Vishnu mit Lotus und Muschel, Shiva als Asket mit Halbmond und Dreizack, eine Anzahl Affen, die Weltschlange Shesha.

Nordindisches Gemälde im Besitze des PMV.

15. (S. 128). Krishna mit Hirten und Hirtinnen.

Nordindische Miniatur im Besitze des PMV.

16. (S. 136). Die Entstehung der Durgâ (nach dem Mârkandeya-Purâna 82, 9 ff; vergl. S. 143). Den Mündern der gegen Mahisha erzürnten Götter entströmt eine Strahlenmasse, welche sich zu einer Frauengestalt zusammenballt. Die so entstandene Göttin Durgâ beschenken die Götter mit ihren Lieblingswaffen. Unter den auf dem Bilde dargestellten Göttern ragen hervor: Links hinten (vom Beschauer) Shiva in Asketentracht mit Dreizack, ihm gegenüber rechts der vierköpfige Brahmâ mit Handschrift und Topf, vorn in der Mitte der Zeitgott Kâla mit Schwert und Schild, neben ihm Himavân mit dem Löwen.

Aus einer Handschrift des „Durgâmahâtmya" im Besitze des Herrn C. G. Krohs.

17. (S. 144). Die Dämonen Canda und Munda bewundern die Schönheit der Candî (Durgâ) im Himâlaya. (Nach dem Mârkandeya-Purâna 85, 43 f; vergl. S. 143).

Aus einer Handschrift des „Durgâmahâtmya" im Besitze des Herrn C. G. Krohs.

18. (S. 152). Kampf der Götter und Dämonen (nach dem Mârkandeya-Purâna 88, 11 ff; vergl. S. 143). Gegen Raktavîja, dem Führer der Unholde, und seine Heerscharen ziehen die Götter zu Felde: Brahmâ auf seinem weißen Hansa, Indra auf dem Elefanten, Vishnu auf dem Garuda, Skanda auf dem Pfau, Shiva auf seinem weißen Stier. Hinter Shiva steht die fruchtbare Kâlî. Im Hintergrunde Durgâ auf ihrem Löwen reitend.

Aus einer Handschrift des „Durgâmahâtmya" im Besitze des Herrn C. G. Krohs.

19. (S. 160). Die drei Hauptgötter: Brahmâ auf dem Hansa (Beschreibung S. 118), Vishnu (S. 119) und Shiva (S. 132).

Nach einer nordindischen Miniatur im Besitze des Herrn Helmuth v. Krause.

20. (S. 176). Sarasvatî, die Göttin der Gelehrsamkeit.

Nach einem im PMV. befindlichen Original.

21. (S. 192). Krishna als Wagenlenker verkündet dem Arjuna die Bhagavadgîtâ (S. 196).

Nach einer nordindischen Miniatur im Besitze des PMV.

22. (S. 200). Torturm des Tempels von Madura.

Nach einer Photographie.

23. (S. 208). Krishna als Knabe unter den Hirten.

Nach einer nordindischen Miniatur im Besitze des PMV.

24. (S. 216). Der tanzende Shiva, unten der Stier Nandî, an den Seiten zwei Rishis.

Nach einer südindischen Zeichnung in dem tamulischen Buche von den 64 Vergnügungen des Shiva (Tiruvilaiyâdarpurâna des Paranjoti-munivar, Madras 1866).

25. (S. 224). Der Tempel von Madura.

Nach einer südindischen Zeichnung in dem unter Nr. 24 genannten Buche.

26. (S. 240). Brahmane bei der Morgenandacht eine Atemübung (Pûraka-Prânâyâma) ausführend (vergl. S. 293).

Aus dem Buche von Mrs. S. C. Belnos „The Sundhya or the daily prayers of the Brahmins, illustrated in a series of original drawings from nature, demonstrating their attitudes and different signs and figures performed by them during the ceremonies of their morning devotions and likewise their poojas." Allahabad 1851.

27. (S. 256). Krishna und Râdhâ im Park sich ergehend, bei ihnen zwei Pfauen, im Hintergrund eine Kuhherde.

Nordindische Miniatur im Besitz des Verfassers.

28. (S. 272). Der Einsiedler Medhas belehrt den König Suratha und den Kaufmann Samâdhi (nach Mârkandeya-Purâna 81, 27).

Aus einer Handschrift des „Durgâmahâtmya" im Besitze des Herrn C. G. Krohs.

29. (S. 288). Asketen.

Nach einem Bilde im Besitz des PMV.

30. (S. 296). Yogî im Zustande der Kontemplation mit den Cakras (s. S. 293 f). In die Kreise sind deren Schutzgottheiten eingezeichnet, und zwar (der Reihe nach von oben bis unten): Shiva mit Durgâ, Shiva, Vishnu, Brahmâ, Ganesha. In der Halsgegend die Inschrift „jîvâtmâ" (Einzelseele), in der Höhe der Augen-

brauen steht „paramâtmâ“ (höchste Seele), über dem Scheitel „shrî-guru-pâdakâ“ („die Füße des ehrwürdigen Lehrers“, welche nach indischem Brauch der Schüler auf sein Haupt setzt).

Nach einem Bilde im Besitz des PMV.

31. (S. 320). Plan des Tempels des Jagannâth in Purî (Orissa). In der Mitte die Idole des Balarâma (weiß), der Subhadrâ (ganz klein, weiß) und des Jagannâtha (Krishna, schwarz).

Nach einem Bilde aus Orissa im Besitz des PMV.

32. (S. 336). Witwenverbrennung.

Nach einem nordindischen, auf Glimmer (Mica) gemalten Bilde im Besitze des Verfassers.

33. (S. 344). Kultgeräte im Besitze des PMV. (zur Erklärung vergl. S. 345). Von links nach rechts: Opferschale, Klingel, davor eine weiße Muscheltrompete, ein schwarzer Shâlagrâmastein und ein Opferlöffel; es folgt dann ein Thron zum Hinaufsetzen eines Idols, davor ein weißes Linga, eine Opferschale, ein Ständer in Form einer Gopî zum Herauflegen einer Platte mit fünf brennenden Dochten (Ârâtrika) und ein betender Garuda als Ständer für eine blumenförmige Schüssel, in welche der Shâlagrâma gelegt wird.

34. (S. 352). Wagenprozession des Jagannâth.

Nach einem auf Glimmer (Mica) gemalten Bilde im Besitz des PMV.

35. (S. 368). Ein kupfernes Yantra (magisches Diagramm) mit dem Symbol der Yoni (s. S. 56).

Nach dem im Besitz des PMV. befindlichen Original. (46 cm hoch, 46 $^1/_2$ cm breit.)

36. (S. 384). Râma und Sîtâ. Vor ihnen Hanumân (sich verneigend), der Affenkönig Sugrîva, der von Râma zum König von Lankâ eingesetzte Vibhîshana. Vorn in der Ecke (von schwarzer Farbe) der Bärenkönig Jâmbavân. Hinter dem Königspaar Râmas Brüder Lakshmana, Shatrughna und Bharata. Vor ihnen das Porträt des Râjputen, für welchen das Bild gemalt wurde.

Nordindisches Gemälde im Besitze des PMV.

37. (S. 392). Darstellung von Shivas Emanation Vîrabhadra (s. S. 133) auf einer im Besitz des PMV. befindlichen Kupferplatte. Neben Vîrabhadra, links vom Beschauer, ganz klein, Daksha mit dem Bockskopf (s. S. 96), rechts Brahmâ. Derartige Metallplatten werden von Jangamas (Asketen der Lingâyat-Sekte, S. 394) an einem Bande um den Hals getragen. Eine Abbildung eines derartig ausgerüsteten Jangama, der in der rechten Hand ein langes Schwert hält, bei E. Thurston, „Castes and Tribes of Southern India" (Madras 1909) vol. IV., p. 257.

38. (S. 400). Guru Nânak, der Stifter des Sikhismus. Neben ihm seine beiden bedeutendsten Anhänger, der Spielmann Mardânâ und Angad, der später sein Nachfolger wurde.

Nach einem Bilde im Besitz des PMV.

39. (S. 416). Svâmî Dayânand Sarasvatî, der Gründer des Ârya-Samâj.

Nach einem Ölgemälde.

40. (S. 432). Benares.

Nach einer Photographie.

41. (S. 448). Râmmohan Rai, der Stifter des Brâhma-Samâj.

Nach dem Ölgemälde im Museum in Bristol.

42. (S. 456). Ein Guru belehrt zwei Râjputen auf dem Dach eines Palastes. Auf dem Schriftblatt, das er in der Hand hält, steht der Vers Bhagavadgîtâ 2, 17 „Unvergänglich aber, wisse, ist das, von dem dieses All ausgebreitet wurde; das Zunichtewerden dieses Unwandelbaren kann keiner bewirken."

Nordindische Miniatur im Besitz des Herrn Franz Koenigs in Köln a. Rh.

43. (S. 464). Shiva mit Familie. Shiva sitzt auf einem Tigerfell, Bhang (Hanf) zum Genuß zubereitend. Neben ihm Durgâ mit ihrem Löwen, den kleinen Ganesha im Arm. Vor ihnen der sechsköpfige Skanda, Shivas Stier, Skandas Pfau und Ganeshas Ratte.

Nordindische Miniatur im Besitz des PMV.

INDEX

„st" bezeichnet die Sanskrit-Stammform,
„h" die Hindî-Nominativform.

C

D

E

F

L

M

N

O

P

T

U

V

VERGLEICHENDE ZEITTAFEL

		vor u. um 2500 (?)	Rigveda
um 1000	Homer	vor u. um 1000 (?)	Brâhmanas
		um 800 (?)	ältere Upanishaden
um 500	Leukipp u. Heraklit	um 500	Mahâvîra u. Buddha
490—449	Perserkriege	um 400 (?)	Anfänge der Epen
326 Alexander der Gr. in Indien			
264—241	Erster Punischer Krieg	272—231	Kaiser Ashoka
Christi Geburt			
100—400	Neuplatonismus u. Patristik	100—400	Blütezeit des Mahâyâna-Buddhismus; Zusammenfassung der brahmanischen Philosophie zu Sûtras, Ausbildung der Purânas
476	Ende d. weström. Reiches	um 450	Blütezeit d. Gupta-Kaiser; Kâlidâsa
768—814	Kaiser Karl d. Gr.	788—820	Shankara
810—880	Scotus Eriugena	um 900	Mânikkavâcaka
997—1030 Mahmud von Ghaznî			
1096—1141	Hugo v. St. Victor	1050—1137	Râmânuja
1193—1280	Albertus Magnus	1199—1278	Madhva
1483—1546	Luther	1486—1534	Caitanya
1555—1598	König Philipp II.	1556—1605	Kaiser Akbar
1575—1624	Jacob Böhme	1532—1623	Tulsîdâs
1643—1715	König Ludwig XIV.	1658—1707	Kaiser Aurangzeb
1774 Warren-Hastings, erster englischer General-Gouverneur von Bengalen			
1770—1831	Hegel	1772—1833	Râmmohan Rai